# DAS PROBLEM DER GNADE UND WILLENSFREIHEIT

BEI

# CORNEILLE, RACINE UND VOLTAIRE

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Marburg

vorgelegt von

**Hans Schönhärl**
aus Teunz (Bayern).

---

MARBURG 1913

# DAS PROBLEM DER GNADE UND WILLENSFREIHEIT

BEI

# CORNEILLE, RACINE UND VOLTAIRE.

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Marburg

vorgelegt von

**Hans Schönhärl**

aus Teunz (Bayern).

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

---

MARBURG 1913

Angenommen von der philosophischen Fakultät am 18. Juli 1912.
Berichterstatter: Prof. Dr. Wechssler.

Meiner lieben Frau gewidmet.

## Benützte Hilfsmittel.

### I. Texte.


Arnauld, La fréquente communion. 1643.

Bossuet, Traité du libre arbitre, Défense de la tradition et des saints Pères, in Oeuvres de Bossuet.

Fontenelle, Parallèle de Corneille et de Racine, Paris 1693.

Jansénius, Augustinus, Louvain 1640.

Molina, Tirse de, De liberi arbitrii cum gratiae dono concordia. 1586.

Racine, Die Religion des, in das Teutsche übersetzt, Frankfurt a. M. 1744.

Voltaire, Abhandlung über die Religionsduldung, Leipzig 1764.

Voltaire, Oeuvres, Mélanges philosophiques, littéraires et historiques, T. 57, de la fatalité (VIII).

Voltaire, Commentaires historiques sur les œuvres de l'auteur de la Henriade (attribué à Voltaire lui-même et publié par son sécrétaire Wagnière. 2° édition, Génève et Berlin 1777.

Voltaire, Dictionnaire philosophique. Flammarion success.

Voltaire, Oeuvres choisis de, Dictionnaire philosophique portatif. 2 vol.

Voltaire, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations. 7 vol. 1756. Paris.

Voltaire, Théâtre, Paris. Garnier Frères.


### II. Neuere Abhandlungen.


Arndt, Zur Entstehung von Voltaires Zaïre. Marburg 1907. Dissertation.

Boutroux, E., Pascal, Hachette, Paris 1900.

Brunetière, F., Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française. 5° édition. Hachette, Paris 1904.

Condorcet, Vie de Voltaire (Mémoires de Voltaire).

Corneille, P., Oeuvres complètes, publ. par Laveaux. 12 vol. Paris 1868.

Corneille, P., Théâtre, avec notes et commentaires, Paris 1868.

Cournot, Considérations sur la marche des événements et des idées dans les temps modernes, Hachette, Paris 1872, t. I.

Desjardins, P., La méthode des classiques français, Corneille, Poussain, Pascal. — Colin, Paris 1904.

Dreyfuss-Brissac, Edm., Phèdre et Hippolyte ou Racine Moraliste. Paris 1903, chez l'auteur, 6 Rue de Torquemada.

Durand, Le Jansenisme au XVIII[e] siècle et Joachim Colbert évêque de Montpellier. Paris, Picard, 1907.

Erdmann, Geschichte der Philosophie, Berlin 1896, bei Hertz.

Giraud, V., Pascal, l'homme — l'œuvre, — l'influence, Fontemoing, Paris 1905.

Harczyk, J., Erläuterungen zu Racines Phaedra, Programm von Breslau.

Harnack, Dogmengeschichte (Grundriß der theologischen Wissenschaften), 2. Aufl., Freiburg i. B. und Leipzig, 1893. (Akademische Verlagsbuchhandlung von Mohr.)

Hatzfeld, A., Pascal, Collection des grands philosophes, Alcan, Paris 1901.

Hettinger, Fr., Apologie des Christentums, Bd. III—IV. Die Dogmen des Christentums, Herder, Freiburg i. B. 1900.

Janet, P., Les passions et les caractères dans la littérature du XVII[e] siècle. Paris 1888.

Kraus, Fr. X., Histoire de l'église, traduite par P. Godet et C. Verschaffel. T. I—III. Bloud et Barral, Paris 1891.

Kuhn, J., Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade, Laupp, Tübingen 1868.

Lion, H., Les tragédies et les théories dramatiques de Voltaire, Paris 1896.

Mahrenholtz, Voltaire-Studien, Oppeln 1882. — Voltaire im Urteile der Zeitgenossen, Oppeln 1883.

Marburger Beiträge zur romanischen Philologie:

a) Pauli, Franz, Die philosophischen Grundanschauungen in den Romanen des Abbé Prévost, im besonderen in der Manon Lescaut, Heft 7, Ebel, Marburg a. d. L. 1912.

b) Wechssler, Eduard, Weltanschauung und Kunstschaffen, Heft 9, Ebel, Marburg a. d. L. 1911.

Michaut, La Bérénice de Racine, Paris 1907. Société française d'imprimerie et littéraire.

Mesnard, P., Oeuvres de J. Racine, T. I—III, Hachette, Paris 1865.
Pascal, B., Les Provinciales, édition Havet, 2 vol. Delagrave, Paris 1889.
Pascal, B., Pensées, édition Brunswicg, Hachette, Paris 1900.
Petit de Julleville, L., Polyeucte, martyr, tragédie, avec notices . . . et notes philosophiques et littéraires. Hachette, Paris.
Petit de Julleville, L., Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900, XVII^e et XVIII^e siècle. A. Colin, Paris 1898.
Racine, J., Werke mit deutschem Kommentar und Einleitung von A. Laun, Straßburg 1874.
Ranke, L. v., Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. II—III, Duncker u. Humblot, Leipzig 1874.
Ranke, L. v., Französische Geschichte.
Revue des Deux-Mondes:
a) Brunetière, Etudes sur le XVII^e siècle, Cartésiens et Jansénistes, 15 nov. 1888.
b) Bertrand, Blaise Pascal, Les Provinciales, 1^ier sept. 1890.
c) Ravaissan, La philosophie de Pascal, 1^ier mars 1887.
d) Sully Prudhomme, La philosophie de Pascal, 15 juillet, 15 oct. 15 nov. 1890.
Revue d'histoire littéraire, 15 avril 1900:
Lanson, Les Provinciales et le Livre de la Théologie moliniste des Jésuites.
Sainte-Beuve, Port-Royal, T. I—V, Paris, Hachette, 1859.
Stapfer, P., Racine et Victor Hugo, Paris 1887.
Strowski, Pascal et son temps, 3 vol., Paris, Plon-Nourrit, 1907/08. (Ist mir erst nach Abschluß meiner Arbeit zugänglich geworden.)
Vinet, Etudes sur Pascal, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1848.

## Inhaltsverzeichnis.

Vorwort . . . . . 9
I. Abschnitt: Die theologische Streitfrage um Gnade und Willensfreiheit von ihrer Entstehung bis zum 17. Jahrhundert . . . . . 11
II. Abschnitt: Diese Streitfrage innerhalb der politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse Frankreichs im 17. Jahrhundert . . . . . 26
III. Abschnitt: Die Gnadenfrage bei Pascal . . . . 38
IV. Abschnitt: Willensfreiheit und Gnade in den Tragödien Corneilles . . . . . 59
V. Abschnitt: Die jansenistische Lehre von der Gnade in den Tragödien Racines . . . . . 77
VI. Abschnitt: Willensfreiheit und Gnade in der „Zaïre" Voltaires . . . . . 106
Schlußbemerkung . . . . . 130

# Vorwort.

Die vorliegende Arbeit behandelt den Einfluß der katholischen Lehre von Gnade und Willensfreiheit auf einige der hervorragendsten Literaturwerke der klassischen Periode Frankreichs. Unser Titel könnte vermuten lassen, es käme eine rein theologische Frage zur Sprache. Wenn aber eine Differenz in einem theologischen Problem als Hauptgrund nachgewiesen werden kann dafür, daß zwei Autoren als Künstler in ihren Werken diametral verschieden sind, wie z. B. Corneille und Racine, so wird eine Untersuchung, die dieser Einwirkung gewidmet ist, als literarhistorische gelten dürfen.

Zum Verständnis der Sache scheint es für philologische Leser unerläßlich, einen Ueberblick über die historische Entwicklung jener theologischen Grundfrage vorauszuschicken. Da diese Streitfrage im 17. Jahrhundert in Frankreich alle Gemüter in Aufregung hielt, müssen wir auch die Gründe untersuchen, weshalb man sich damals um theologische Dinge ereifern konnte, und müssen daher auf die sozialen und religiösen Verhältnisse Frankreichs zu jener Zeit zurückkommen. Um nichts Geringeres handelte es sich bei dieser Frage, als um die Möglichkeit und die Bedingungen der Erlösung für jeden einzelnen. Damit erst verstehen wir die Erregung, mit der auch in Laienkreisen für und wider die vorgeschlagene Lösung gestritten wurde.

Es würde den Rahmen unserer Arbeit weit überschreiten, wollten wir bei allen Autoren des 17. Jahrhunderts den Einfluß jenes Problems nachweisen. Wir über-

gehen kirchliche Schriftsteller, wie Bossuet, Bourdaloue, Fénélon, und auch Laien, wie Boileau, La Bruyère usw., um nur Pascal, Corneille, Racine und Voltaire in den Bereich unserer Untersuchung zu ziehen. Wir setzen Pascal an die erste Stelle, weil er durch seine „Lettres Provinciales" die theologische Streitfrage populär und verständlich gemacht und dadurch bewirkt hat, daß in der Literatur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das rein theologische Problem in den Mittelpunkt der allgemeinen Diskussion gerückt wurde. Ueber Pascal ist in den letzten Jahrzehnten von den „Pascalisants" viel geschrieben worden, ohne daß noch das Problem der Gnade und der Willensfreiheit eine völlig befriedigende Lösung erfahren hätte. Auch wir können nicht hoffen, dazu Neues beizutragen; unser Zweck ist nur, die Gnadenfrage bei Pascal zu analysieren und zu beurteilen.

Corneille hat zwar lange vor Ausbruch des Streites zwischen Molinisten und Jansenisten seine Tragödien geschrieben; aber sein System ist so molinistisch, daß wir es den jansenistischen Anschauungen Racines entgegenstellen müssen. Selbstverständlich können wir nicht alle Tragödien der beiden Dichter im Sinne unseres Problems untersuchen. So beschränken wir uns, von den bedeutendsten das Charakteristische zu geben und den „Polyeucte" und die „Phèdre" daraufhin zu befragen, wieweit der Streit um die Lehre von Gnade und Willensfreiheit darin wirksam wird. Dafür wollen wir hernach in der „Zaïre" Voltaires die Spuren jener theologischen Lehre aufsuchen.

I. Abschnitt.

## Die theologische Streitfrage um Gnade und Willensfreiheit von ihrer Entstehung bis zum 17. Jahrhundert.

Der Kampf zwischen Gut und Böse enthält eines der Grundprobleme in der christlichen Religion. Unaustilgbar liegt in der Menschennatur die Sehnsucht nach Gott, dem höchsten Gut. Aber seit dem Sündenfall der Stammeltern ist die Menschheit der Sünde verfallen und zum Bösen geneigt, und hat nicht mehr in sich selber die Kraft, das Gute zu erlangen, das sie bei alledem zu erkennen und zu erreichen den Willen hat. Durch die Sünde ist die Vernunft zu sehr geschwächt, um das Wahre zu erkennen, und der Wille wurde zu sehr geblendet, um das Gute zu sehen. So bedarf denn der Mensch einer übernatürlichen Hilfe, um zu seinem Ziel zu gelangen. Es ist ein Dogma der katholischen Kirche seit der Synode von Karthago (418), daß der Mensch diese übernatürliche Hilfe oder Gnade nur durch die Verdienste Christi und seine gleichzeitige eigene Mitwirkung empfängt. Gegen dieses Dogma sind zwei einander entgegengesetzte Lehren aufgestellt worden, die des Pelagius und die der sogenannten Praedestinatianer; die erstere verneint die Wirksamkeit der Gnade, die zweite leugnet die Wirksamkeit des freien Willens. Aus eigener Kraft alles oder nichts: so könnte man antithetisch den Widerstreit formulieren.

Diese beiden scharf entgegengesetzten Lehren kehren im Laufe der Jahrhunderte bis heute in immer neuen verschiedenen Formen wieder.

Der Begriff der Gnade ist nicht erst von diesen streitenden Parteien eingeführt worden. Schon Paulus hatte gelehrt, die Gnade sei eine Gabe, die Gott nach seinem unerforschlichen Ratschlusse verleihe, wem er wolle. Es sollte dies eine Erwiderung gegen die Stoiker sein, nach deren Lehren der Mensch aus sich selbst die Tugenden erwerben kann. Den Heiden war der Begriff der Gnade fremd, wenngleich viele der besten antiken Philosophen, so Sokrates und Aristoteles, von der Ein wirkung der Gottheit auf das Menschenherz Ahnungen hatten.

Schon bevor im Orient die Konzile von Nicäa (325), Konstantinopel (381, 383) und Ephesus (431) über die großen theologischen Streitfragen eine Entscheidung trafen, hatte man auch in der Kirche des Abendlandes die praktischen Fragen über die Sünde, die Freiheit des Willens und die Gnade erörtert.

Die Gnostiker und Manichäer lehrten, daß die menschliche Natur vollständig verderbt und unfähig sei, das Gute zu tun. Die Kirchenväter stellten gegen diese Lehren das heute noch lebendige Dogma von der Willensfreiheit des Menschen und seiner daraus folgenden sittlichen Verantwortlichkeit auf. Auf Grund einer Stelle im Römerbriefe (V. 12)*) räumte man wohl einen moralischen Verfall des Menschen ein, aber bezeichnete ihn als Folge der freiwilligen Uebertretung des göttlichen Gesetzes durch die Stammeltern, nicht aber als eine notwendige Konsequenz der Natur der ursprünglich und wesentlich schlechten Materie, wie die Gnostiker und Manichäer vorgaben. Die Sünde also, lehrte man, inhäriere nicht der Substanz des

*) Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt.

Menschen, sondern sei bloßes Accidens. Doch war in den ersten Jahrhunderten die Frage der Gnade nicht Gegenstand spekulativer Studien gewesen. Die Kirchenväter sprachen damals nur gelegentlich von den Beziehungen der Gnade zum freien Willen; sie lehrten, wenn nicht ausdrücklich, so doch ohne Mißverständnis, daß eine höhere, geheimnisvolle Macht den menschlichen Verstand und Willen beeinflusse, und daß der Mensch, der sich durch seinen eigenen Willen selbst leite, freiwillig diesem inneren Wirken der Gnade zustimme oder Widerstand leiste.

Als erster schuf Augustin (354—430) die ganze Dialektik der Gnadenlehre. Veranlassung hiezu gaben ihm die Lehren des Pelagius, eines britischen Mönches, welche dann, wesentlich durch seine Einwirkung, im Jahre 418 vom Konzil in Karthago verworfen wurden. Pelagius führte die antignostischen Lehren der älteren Kirchenväter bis zum Extrem: er leugnete überhaupt die Möglichkeit göttlicher Einwirkung auf das sittliche Handeln des Menschen, ferner die seit Adam angeborene Erbsünde und die übernatürliche Wiederherstellung der Menschennatur durch den Erlöser. Nach seiner Ansicht ist der Mensch völlig willensfrei und kann sich daher durch die Anstrengung des eigenen Willens retten. Pelagius ging dabei von der Voraussetzung aus, daß noch jetzt der Mensch mit der Integrität seiner Natur geboren werde, so wie Adam aus der Hand des Schöpfers hervorging. Der Mensch besitze also noch in seinem Verstand und Willen die Macht, sich von jeder Sünde selbsttätig zu befreien und auch den höchsten Grad der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen. Die Bitte um Gnade, so behauptet er, sei unsinnig; denn Gott könne nicht in unsere inneren Handlungen eingreifen, ohne die Freiheit des Willens zu zerstören.

Den entgegengesetzten Standpunkt vertrat Augustin. Im Paradies war der Mensch frei, d. h. er hatte die Möglichkeit, zu sündigen. Wäre er aus der Prüfung als Sieger hervorgegangen, so wäre er in den dauernden Besitz der ihm verheißenen Güter gelangt. Aber er verlor durch die Sünde die Vorzüge dieses Urzustandes und diesen selbst. Alle Folgen seiner Sünde sind als Erbsünde auf seine Nachkommen übergegangen, so daß das ganze Menschengeschlecht der „natura vitiata" anheimfiel.

Diesen Voraussetzungen entspricht der augustinische Begriff der Gnade. Diese ist eine göttliche Einwirkung auf die menschliche Seele, und zwar eine übernatürliche, unmittelbare und innere Einwirkung, welche den Willen als solchen erfaßt und umändert. Sie vermag den zum Bösen geneigten Willen in guten Willen umzuwandeln; sie erzeugt den guten Willen: „Diese Gnade", sagt Augustin (De gratia Christi XIII), „bewirkt nicht allein, daß wir erkennen, was zu tun ist, sondern auch, daß wir es tun, nachdem wir es erkannt haben." Doch liegt es auch ihm ferne, das menschliche Freiheitsvermögen zu leugnen. In seiner Abhandlung De Libero Arbitrio legt er besonderen Nachdruck auf dieses Freiheitsvermögen. Und an einer anderen Stelle sagt er: „Es ist Sache des Menschen, zu glauben und zu wollen; es ist Sache Gottes, den Gläubigen und Willigen die Kraft zu verleihen, um das Gute zu vollbringen." (Expos. quarumd. prop. ex epist. ad Romanos. Prop. 61.)

Das Prinzip Augustins leitet also dahin, daß alles menschliche Handeln vom allmächtigen Willen Gottes abhängig sei. Diese Allmacht wäre keine Allmacht, wenn man nicht anerkennen wollte, daß dieser göttliche Wille den menschlichen zu bewegen vermöge.

Auf diesem Wege ist Augustin zu seiner Prädestinationslehre gelangt. Da der Jansenismus auf seine Antwort

zurückgegriffen hat, haben wir auch diesen entscheidenden Hilfsbegriff kurz darzustellen. „Die Prädestination bereitet alles vor, was die Gnade gewährt", sagt Augustin (De praedest. Sanct. c. 10). Da die Wirkung der Gnade unwiderstehlich ist, so begreift man unter Prädestination eigentlich das Vorherwissen und die Vorbereitung der göttlichen Wohltaten, wodurch diejenigen gerettet werden, die dazu bestimmt sind (De dono persev. c. 14). Diese Vorherbestimmung berührt nur die zur Errettung Auserwählten. So ist nur ein Teil der Menschen zum ewigen Leben bestimmt, deren Zahl genau begrenzt worden ist. „Multi enim sunt vocati, pauci electi" (Rom. VIII, 28).

Die Anhänger und Nachfolger Augustins, die „Prädestinatianer", gingen so weit in ihrer Schätzung der Gnade, daß sie den freien Willen des Menschen als psychologisches Faktum ganz aus dem Auge verloren. Gegen sie wendeten sich die sogenannten Semipelagianer, welche, wie Pelagius, zwar nicht die Prädestination schlechthin verwarfen, wohl aber eine jede Formulierung dieses Begriffes, wobei die Willensfreiheit nicht zur gebührenden Geltung kam. Sie tadelten auch Augustins Lehre über die zuvorkommende und die wirkende Gnade (gratia praeveniens et operans), indem sie behaupteten, daß der Mensch mit seinem eigenen Willen im Guten ausharren könne.

Das Resultat aller Streitigkeiten war, daß Augustins Prädestinationslehre abgelehnt wurde, dagegen seine anderen Grundgedanken über die Erbsünde, über die Notwendigkeit der Gnade und ihre Wirksamkeit im Werke des Heils, von der Kirche die Anerkennung als Glaubensregeln empfingen.

Später wurde die Streitfrage über die Gnade erst

wieder zwischen den Thomisten und Scotisten aufgerollt. Die dem Augustin nahestehende Lehre des Thomas von Aquino (1225—74) über die Mitwirkung der Gnade bei den freien Entschlüssen des Menschen wurde schon im Mittelalter von vielen Theologen angegriffen, welche immer aufs neue betonten, daß der Mensch aus eigener Kraft Willenshandlungen vollziehe, und daß der Einfluß Gottes nur mittelbar und indirekt sein könne. Dieser Widerstand wurde besonders von der Schule des Duns Scot (1260 bis 1308) genährt. So bestritt der Theologe Petrus von Riva in Löwen die von Thomas vertretene Lehrmeinung, sowie das ganze von der Kirche abgelehnte, aber von Thomas gebilligte augustinische System von der Prädestination. Immer schärfer gingen die Meinungen bezüglich der menschlichen Natur und des ewigen Heils zwischen Thomisten und Scotisten auseinander. Die thomistische Schule verband mit der Gnadenlehre der alten Kirchenväter die Prinzipien, die Augustin gegen Pelagius aufgestellt hatte. Sie unterschied präzis die reine Natur (natura pura) von der erhobenen Natur (natura elevata), die wirksame Gnade (gratia efficax) von der genügenden Gnade (gratia sufficiens). Dabei verteidigte sie stets den Satz, daß der Mensch noch in der Freiheit seines Handelns Gott unterworfen bleibe. Dagegen wollten die Scotisten von einer solchen Unterwerfung nichts wissen.

Das System der Scotisten wurde angenommen und weitergebildet von den Jesuiten.

Von Anfang an bewährten sich die Jesuiten in diesem Kampf als die Psychologen, welche die gegebene Natur des Menschen ernstlich in Rechnung zogen. Nach dem spanischen Jesuiten Fonseca (1566) gewährt Gott die wirksame Gnade nicht infolge eines absoluten Entschlusses seinerseits und nicht unabhängig von jeglicher Voraussetzung, sondern nur, weil er weiß, daß der Mensch mit-

wirken werde, wofern er ihm die Gnade gewährt habe.*) Lessius in Belgien und Fonsecas Schüler Molina arbeiteten diese Skizze weiter aus, und alle Theologen der Gesellschaft Jesu teilten ihre Lehrmeinung.

Die Ursache, warum die Jesuiten in den Kampf traten, war die Veröffentlichung einiger kleiner Schriften, worin Baius, Kanzler der Universität Löwen (1513—1589), diese Lehre vertrat: Der Mensch könne, wenn er der Hilfe Gottes beraubt sei, nur sündigen; dabei behalte er die Wahlfreiheit des Willens; denn das Wesen der Freiheit bestehe nicht in einer gewissen Indifferenz, das oder jenes zu tun, sondern darin, daß man keinen Zwang erleide und fähig sei, zu wollen. Auch bekämpften die Jesuiten den Führer der Thomisten, Bañez. Er hatte den wahren Gedanken Augustins dahin formuliert: Gott bestimme den menschlichen Willen, so daß die wirksame Gnade das Gute unfehlbar aus sich selbst wirke, bevor der Mensch eingewilligt habe. Das sei kein Grund, dem Willen die Freiheit abzusprechen. Der Mensch handle immer vermöge der „wirkenden Gnade", da sie erst ihm das gute Wollen und Handeln gewähre. Dagegen verleihe die „genügende Gnade" nur allein das Erkennen und das Können.

Als erster verteidigte Lessius den scotistischen Standpunkt gegen die thomistische Schule. Nach ihm bereitet

---

*) Schon St. Bernhard sagt in seinem De gratia et libero arbitrio (I, 2. Migne 182, S. 1002): „Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit; altero cui, vel in quo fit. Deus auctor est salutis, liberum arbitrium tantum capax: nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo, et soli datur libero arbitrio; tam absque consensu effici non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitraum dum consentit hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est."

die Gnade die Seele zum Handeln vor; sie ist der actus primus; unser freier Wille muß sich dann selber entschließen und handeln. Der Unterschied zwischen wirksamer und genügender Gnade ist nicht von Anfang an im Menschen gegeben, sondern erst wir Menschen machen die göttliche Gnade wirksam oder unwirksam durch die Entscheidung unseres Willens.

Als der Professor der Theologie in Evora, Molina (1535—1600), nach dem die Partei der Jesuiten später benannt wurde, 1588 sein Buch „De concordia liberi arbitrii et gratiae" veröffentlichte, entbrannte der Streit aufs heftigste unter den Theologen. Molina versuchte zu zeigen, wie im thomistischen System die Willensfreiheit keinen Raum finden könne. Nach ihm, ebenso wie nach Lessius, bestimmt die wirksame Gnade unseren Willen ohne physische Vorherbestimmung; ihre Wirksamkeit hängt nicht mit ihrer Natur zusammen, sondern mit einem bloß äußerlichen Umstand, der nachherigen Mitwirkung unseres Willens. Wie ist aber dann die Prädestination möglich? Die Thomisten begründeten sie mit der göttlichen Allmacht; Molina aber nahm als Voraussetzung an, daß Gott die Werke der Menschen vorauswisse; Gott kenne und sehe die „futura conditionata", und diese seine Kenntnis leite ihn und gehe seinem absoluten Dekret voraus, wodurch er die Menschen zum Guten oder Bösen prädestiniere.

Daraufhin klagten die Dominikaner die Jesuiten an, den Begriff der Gnade zu untergraben, das Freiheitsvermögen des Menschen auf Kosten der göttlichen Allmacht zu übertreiben, die Autorität des Augustin und des Thomas zu erschüttern und den Pelagianismus zu erneuern.

Jesuiten und Dominikaner bezichtigten sich gegenseitig der Ketzerei.

Die gesamte katholische Christenheit, soweit sie am religiösen und kirchlichen Leben teilnahm, begann in zwei feindliche Heerlager auseinander zu treten. Die Gefahr für den Frieden der Kirche war um so größer, da man im religiösen Kampfe auch die Berührungspunkte und Gegensätze zwischen dem katholischen Glauben einerseits und den calvinistischen und lutherischen Lehren andererseits berücksichtigen mußte.

Papst Clemens VII. berief die Streitenden vor sein Tribunal und setzte 1594 die Kongregation De auxiliis gratiae ein, die sich gegen Molina aussprach. Auch Papst Paulus V. konnte keine Einigung erzielen, weshalb er dieses theologische Parlament auflöste und erklärte, jede Partei könne ihre Meinung behalten unter der Bedingung, die der anderen zu achten, nachdem ja beide die Zusammenwirkung der Gnade und des freien Willens annähmen und sie nur in verschiedener Weise erklärten.

Welchen Schluß hat die Kirche aus diesem Streit gezogen? Wie bisher lehrte sie weiter, daß alle Menschen eine „genügende Gnade" zur Erlangung des Heils empfangen; aber damit die Gnade wirksam werde, müsse der Mensch mitwirken. Keineswegs aber wollte die Kirche damals entscheiden, ob diese „wirksame Gnade" auch für die molinistische Auffassung eine „genügende Gnade" sei, welche durch die Mitwirkung des Willens wirksam geworden sei, oder aber, wie die Thomisten lehrten, eine neue Gnade, welche sich mit der ersten verbindet. Die Kirche begnügte sich festzustellen, daß die Gnade den freien Willen nicht vernichtet, und daß der freie Wille ohne Gnade nicht wirken kann.

Die Lehre Molinas, welche neben dem Thomismus eine längere Zeit nicht mehr erörtert worden war, wurde von einem Professor der Sorbonne, namens Le Moine, wieder erweckt und den Zeitläufen angepaßt. Strowski

faßt sie in seinem „Pascal et son temps" also zusammen: „M. Le Moine enseignait que certes tous les actes naturels étaient des péchés, mais que Dieu avait donné à tous les hommes universellement un secours divin, une grâce, appelée dans l'école grâce suffisante, appelée par lui grâce de prière. Ce secours n'est pas suffisant pour que l'homme devienne juste; il y faut un second secours plus grand, la grâce efficace; mais il est suffisant pour donner à l'homme la force d'accomplir certains actes de vertu, et pour le rendre capable de prier. Si l'homme prie, Dieu écoute cette prière, la grâce efficace surabonde, l'homme sera sauvé; si l'homme ne prie point et laisse périr le premier don de Dieu, sauf certain cas de misericorde inouïe, Dieu se retire et l'homme est perdu." (Pascal et son temps, T. I, Chap. IV, p. 258.)

Die Wichtigkeit dieser dogmatischen Streitfrage trat erst voll zutage, als im nächsten Jahrhundert, im Anschluß an Baius, Bischof Jansenius von Ypern das System Augustins über die Beziehungen der Gnade zum freien Willen näher begründete. Cornelius Jansen hatte mit seinem Freunde, dem nachmaligen Abbé de Saint-Cyran, Jean du Vergier de Hauranne, in Löwen die obengenannten Ideen des Baius aufgenommen. Später studierten beide in Bayonne eifrig die Schriften Augustins. Als Bischof von Ypern suchte Jansenius die Gnadenlehre Augustins zu entwickeln und zu erläutern, und legte sein System in dem berühmten „Augustinus" klar, welches Werk schon bei Lebzeiten des Verfassers unter der Hand bekannt wurde, aber erst zwei Jahre nach seinem Tode 1640 erschien.

Der erste Teil des Buches behandelt die Geschichte des Pelagianismus; der zweite den Zustand des Menschen vor und nach dem Sündenfall; der dritte die Gnade des Erlösers. Als Krönung des Ganzen behauptete er die

unfehlbare Wirksamkeit der Gnade, die allein im Menschen alles Gute wirke.

In Strowskis „Pascal et son temps" finde ich die Lehre des Jansenius knapp und klar dargelegt. Er schreibt: Cette doctrine (des Jansenius), au fond, est philosophique plutôt que théologique. Jansénius nie la liberté de choix ou libre arbitre. Avant le péché originel, Adam pouvait choisir entre le oui et le non, le bien et le mal. Depuis le péché, c'est-à-dire dans la réalité actuelle, les hommes sont les esclaves de ce qu'ils aiment, ils sont les serfs de la délectation. La délectation qu'ils apportent en naissance, c'est l'amour d'eux-mêmes, c'est le péché. „Esclave du péché, l'homme ne peut être délivré du péché que par une délectation plus puissante qui le rende esclave de la justice." C'est la grâce. Aussi: „l'homme est ou l'esclave de la justice et libre du péché, ou libre de la justice et esclave du péché, jamais sans être esclave ou de l'un et de l'autre, et partant jamais libre et de l'un et de l'autre." (Pascal, Oeuvres complètes, t. II, p. 72.) C'est affirmer que, même dans l'état de grâce, l'homme ne recouvre ni l'équilibre entre le bien et le mal, ni le pouvoir prochain de choisir, ni la liberté d'indifférence. Si l'homme est libre, et Jansénius ne le nie pas, il l'est dans un sens très particulier: la liberté qu'il possède est une liberté nécessitée. . . . Dans l'état de péché, tous les actes, même les meilleurs, tous les mouvements les plus imperceptibles du coeur sont également mauvais au regard de Dieu. Le secours qui ouvre les yeux, et qui substitue la délectation de la justice à la délectation du péché, Dieu le donne gratuitement, c'est-à-dire sans égard à des mérites qui, d'ailleurs n'existent point. Ce secours tombe sur celui-ci, néglige celui-la, selon l'effroyable mystère de la prédestination. Ce secours s'appelle la grâce efficace. Adieu la grâce suffisante de M. Le Moine et des molinistes,

laquelle, brisant la délectation du péché, remettait l'homme sans une sorte d'équilibre, lui donnait la force de mériter peut-être, à coup sûr de prier pour obtenir la grâce définitive. Il n'y a qu'une grâce, la grâce efficace, souverainement efficace en effet et irrésistible, puisque l'homme ne résiste jamais à ce qui lui plaît le plus, à la délectation dominante. La grâce efficace, gratuite, irrésistible, est nécessaire: damnés sans elle, sauvés par elle, nous ne pouvons pas même la démander si nous ne l'avons pas (Strowski, Pascal et son temps, t. I, Chap. IV, p. 274—76.)

Das jansenistische System unterscheidet zweierlei Zustände des Menschen und dementsprechend einen zweifachen Begriff der Gnade. Im primitiven Zustand war der Mensch frei, und daher die Wirksamkeit der Gnade durch die Freiheit des Willens eingeschränkt. Um das Gute zu vollbringen, bedurfte der Mensch dieser Gnade; er konnte von ihr Gebrauch machen oder nicht. Seit dem Sündenfalle hat aber der Mensch die stete Gewohnheit zu sündigen: alle Handlungen sind in diesem Zustande ebensoviele Sünden. Das einzige Mittel gegen dieses Elend ist die unfehlbare Gnade, welche den kranken Willen erheben und zum Guten bestimmen kann, da er von sich selbst unfähig ist, das Gute zu tun. Diese Gnade gewährt Gott an wen er will; denn er ist sie keinem schuldig, da sie alle gefallen sind. Die Verdammung ist gerecht, und die Prädestination ein ewiger, unergründlicher Ratschluß, durch den Gott retten will, wer ihm gefällt und wem er Gnade zum Ausharren verleiht. Dies ist der Kern der jansenistischen Lehre.

Die Jesuiten hatten diesen „Augustinus" schon vor seinem Erscheinen angegriffen. Nun versuchten sie die Verurteilung des Buches durchzusetzen. Deshalb zogen sie aus dem Inhalt fünf Propositionen heraus, die hernach

infolge ihrer Bemühungen 1653 von Papst Innocenz X. verdammt wurden.

Nach Jansenius bewirkt die Gnade für sich allein, daß der Mensch fähig wird, eine gute Handlung zu vollbringen. So kann er auch gewisse Gebote nicht halten, wenn ihm diese Hilfe nicht gewährt wird. Diese Konsequenz bildet die erste Proposition: „Aliqua Dei praecepta hominibus justis, volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest illis quoque gratia, qua possibilia fiant."

Die wirksame Gnade, sagt Jansenius, wirkt unfehlbar und überwiegt notwendigerweise die böse Neigung. Zwar gibt es geringere Gnaden, die er gratiae excitantes nennt — die Thomisten nennen sie gratiae sufficientes —; wenn diese nicht wirken, so sollen sie nach dem göttlichen Willen nicht wirksam werden und nur das erzielen, was sie erzielt haben. Daraus folgt die zweite Proposition: „Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur."

Mit Baius nimmt Jansenius an, daß das Wesen der Freiheit nicht in der Indifferenz, dies oder das zu tun, bestehe, sondern darin, daß man wollen könne, ohne Zwang zu erleiden. Wille und Freiheit sind auch für ihn ein und dasselbe. Seit dem Sündenfall ist dem Menschen niemals die freie Wahl zwischen Gut und Böse gelassen, sondern sein Wille stets zu dem einen oder anderen vorher bestimmt. Wer die Gnade nicht hat, ist in die Notwendigkeit versetzt, zu sündigen; und wem die Gnade gewährt wird, der ist ganz sicher zum Guten geneigt. Obwohl also der Wille an und für sich das Gute oder Böse anstreben kann, ist er in Wirklichkeit stets zu dem einen oder anderen vorausbestimmt. Die Jesuiten entnahmen daraus die dritte Proposition: „Ad merendum in statu naturae lapsae non requiriter in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione."

Jansenius vergleicht alsdann die Lehren des Pelagius mit denen des Molina. Er bezeichnet als Irrtum die Annahme dieser beiden, daß sowohl für den Glauben als auch für den Beginn der guten Werke und das Ausharren im Guten die Wirksamkeit der Gnade durch den freien Willen eingeschränkt werden könne. Daraus ist die vierte Proposition entnommen: „Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare."

Die Gnade hat stets ihre Wirkung, lehrt Jansenius. Die heilige Schrift sagt jedoch, Christus sei für alle Menschen gestorben, damit alle selig werden. Nicht alle Menschen entsprechen aber diesem Willen Gottes. Diesem Widerspruch geht Jansenius mit verschiedenen Erklärungen aus dem Wege, so daß man die fünfte Proposition erhielt:

„Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse."

Durch ihren energischen Einspruch erreichten die Jesuiten, daß Papst Urban VIII. 1642 den „Augustinus" des Jansenius mit der Zensur belegte und, wie schon bemerkt, Innocenz X. 1653 die fünf oben besprochenen Propositionen verdammte. Aber die Jansenisten, d. h. die Theologen und Gelehrten von Port-Royal, ließen sich nicht einschüchtern und erklärten, der Papst habe das Recht, die fünf Propositionen zu verurteilen, wenn sie sich wirklich im „Augustinus" befänden, aber sie seien darin ja gar nicht enthalten. Das ist die berühmte Unterscheidung „du fait et du droit", die Arnauld und Pascal verteidigten.

Zu gleicher Zeit, vom 23. Januar 1656 bis 24. März 1657, schrieb Pascal gegen die Jesuiten seine achtzehn

Lettres Provinciales, von denen besonders die vier ersten das Problem von der Gnade behandelten. Der Papst Alexander VII. bezeugte, daß die fünf Propositionen im „Augustinus“ enthalten seien, und verurteilte sie aufs neue. Eine Bulle 1665 verlangte von allen Geistlichen und Nonnen die Unterschrift als Beweis ihrer Unterwerfung. Eine Spaltung in der Kirche wäre wohl die Folge dieser Maßregel gewesen, wenn nicht der 34 jährige Clementinische Friede den Vollzug aufgeschoben hätte. Erst auf das Drängen Ludwigs XIV. gab Clemens XI. eine neue Bulle heraus (1705), welche verlangte, daß man mit der Unterschrift das ketzerische Buch des Jansenius verurteile.

Nach dem Tode Arnaulds (1694) wurde Quesnel der Führer der Jansenisten. Die Jesuiten erreichten, daß seine „Réflexions morales sur le nouveau testament“ ebenfalls von Rom verdammt wurden.

Nachdem die Führer gestorben oder mundtot gemacht, und Port Royal, die Hochburg des Jansenismus, zerstört worden war, wurde allmählich die ganze geistige Bewegung gewaltsam unterdrückt und erlosch im 18. Jahrhundert, lebte aber im 19. Jahrhundert in kleinen Kreisen der französischen Nation wieder auf.

II. Abschnitt.

## Diese Streitfrage innerhalb der politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse Frankreichs im 17. Jahrhundert.

Bevor wir den Einfluß der Frage der Gnade auf die Literatur des 17. Jahrhunderts an einzelnen wichtigen Werken nachweisen, erscheint es geboten, einen Blick auf die damaligen politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse zu werfen. Wir fragen unwillkürlich: Wie war es möglich, daß damals alle Welt für die theologischen Erörterungen so großes Interesse zeigte und sich besonders mit der Gnadenlehre eingehend beschäftigte? Es war dies die einfache Folge der Gegenreformation.

Zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstand nämlich inmitten der katholischen Bevölkerung Frankreichs eine kräftige Wiederbelebung des religiösen Gefühls. Außer der molinistischen und jansenistischen Bewegung machte sich besonders der Einfluß einiger Männer geltend, wie Franz von Sales, Vincenz von Paul und Olier, der Gründer von Saint Sulpice. Und nicht nur Gebildete, auch Leute aus dem Volke beschäftigten sich mit theologischen Fragen, besonders mit dem Problem der Gnade, welches die Basis aller Theorien bildete, und mit der Frage der Willensfreiheit im theologischen Sinne. Wer sich für den Augustinus entschied, teilte im wesentlichen die Lehren Calvins und stellte in gewissem Sinne die kirchliche Autorität und Hierarchie in Frage. Für jene Zeit waren diese Theorien wichtiger noch als in unseren Tagen etwa die

„soziale Frage" oder die Deszendenztheorie; denn es handelte sich um das ewige Heil.

Um zu verstehen, daß damals in Familien wegen dieser Fragen Trennungen und Zwistigkeiten entstanden, muß man auch bedenken, welche Rolle die Beichtväter spielten, welche natürlich die ihnen anvertrauten Seelen nach ihrem Sinne lenkten.

Schon seit einigen Jahrhunderten befanden sich Religion und Moral in einer Krisis, die übrigens auch jetzt noch anhielt. Die Reformation, das Aufkommen des Jansenismus, die Philosophie des 18. Jahrhunderts sind darin nur Episoden. Als die Kirche von allen Seiten angegriffen wurde, von den weltlichen Fürsten sowohl als von den Humanisten, als sie der Wut des Volkes ausgesetzt war, das sich gegen ihre Herrschaft auflehnte, als sie durch ihre eigenen inneren Mißstände erschüttert wurde, da war es Zeit, zu fragen, was denn aus der Kirche werden sollte, wenn sie fortfahre, wie im Mittelalter, ihre Macht auf die einfältigen Seelen auszuüben, und ob man die christliche Moral aus den Trümmern retten könne. Luther hatte eine Reform versucht, die das angestrebte Ziel nur teilweise erreichte. Hingegen hatte Calvin in Genf einen größeren Erfolg. Die Kirche kam endlich zur Einsicht, und um sich „in capite et in membris" zu reformieren, berief sie ein Konzil nach Trient. Man weiß nur zu gut, welche Rolle die Jesuiten bei diesem Konzil, sowie in der ganzen Gegenreformation spielten. Die alte Lehre wurde noch einmal mit der größten Genauigkeit festgestellt. Von neuem wurde Rom als das Zentrum aller kirchlichen Mächte bezeichnet; man begann die Kurie und ihre hohen Leiter zu erneuern, schuf neue Orden und religiöse Genossenschaften, kurz man tat alles, um bei den Gläubigen den Schein einer glücklichen Reform zu wecken.

Vor allem bedurfte die Theologie einer gründlichen

Reform. Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts war die Scholastik immer weiter gesunken; die Angriffe der Humanisten und der von ihrem Geiste beseelten Theologen zwangen sie, andere Wege einzuschlagen und sich an ihre eigentliche Aufgabe zu erinnern. Es war höchste Zeit, daß sie zu der Einsicht kam, sie müsse diesen leeren Subtilitäten, die Erasmus in seiner „Eloge de la folie" so unerbittlich gegeisselt hatte, entsagen und die Grundsätze, den Zweck und die Hilfsmittel einer wirklichen Religionswissenschaft ernstlicher in Betracht ziehen. Als Wissenschaft hatte die Theologie eine zweifache Aufgabe zu erfüllen: erstens das in der Heiligen Schrift und in der Ueberlieferung Verborgene ans Licht zu bringen; zweitens die Glaubenslehren gegen die Häresie zu verteidigen und den profanen Wissenschaften das zu entnehmen, dessen sie zur Erklärung der christlichen Lehren bedurfte. Nun kam der Protestantismus und hemmte den Fortschritt der Theologie, die, statt sich vollständig zu rekonstruieren, apologetisch ihre Prinzipien und Autorität verteidigen mußte. So nahm sie leider einen polemisierenden Charakter an, den sie nachher nie mehr verleugnen konnte.

Betrachten wir nach diesen Bemerkungen die allgemeine Lage in Frankreich. Als Hauptmerkmal der ganzen Zeit sehen wir dort ein unendliches Bedürfnis nach Ruhe, Ordnung und Einigung auf allen Gebieten und nach einer starken Reaktion gegen den Individualismus der vorhergegangenen Jahrhunderte.

Der dreißigjährige Krieg hatte Frankreich zum Herrn von ganz Europa erhoben. Im 16. Jahrhundert war es, erschöpft durch die Bürgerkriege, hinter den anderen romanischen Nationen zurückgeblieben; aber nun raffte es sich auf, und seine Größe wuchs von Tag zu Tag. Zwar lag es noch im Kampf gegen Spanien; aber bald stellten die Erfolge seiner Waffen in den Niederlanden, sein Bünd-

nis mit England (1655) und der Vertrag der Pyrenäen (1659) das europäische Gleichgewicht zu seinen Gunsten wieder her, und so schwang es sich zur ersten Großmacht empor.

Im Innern war jedoch die Lage nicht so glänzend. Eben erst waren die Bürgerkriege der „Fronde" (1648 bis 1652) zu Ende, eine Epoche der Anarchie, des materiellen und moralischen Elends. Man erkannte die Notwendigkeit einer beständigen Regierung und die Unfähigkeit der „Frondeurs", eine solche zu bilden. Zur allgemeinen Befriedigung befestigte alsdann Mazarin die Macht, so daß man die darauf folgende Erniedrigung aller Klassen gar nicht merkte und mit einmütiger Freude die Verschmelzung des dynastischen und nationalen Gedankens aufnahm, wie sie in den angeblichen Worten Ludwigs XIV. enthalten war: „L'Etat c'est moi."

Ganz gewiß enthielt die Regierung Ludwigs XIV. schon die Keime des später erfolgten Verfalls. Unter ihr aber erreichte die französische Literatur ihre höchste Blüte; die Dichter und Prosaiker jener Zeit sicherten dem französischen Geist und Geschmack die Vorherrschaft in der ganzen europäischen Welt.

Auch in der Theologie hielt Frankreich damals das Szepter in der Hand. Von großer Tragweite war, daß nun die religiöse Wissenschaft sich der Muttersprache bediente. So konnte auch das Volk die theologischen Werke lesen, womit das Interesse für religiöse Dinge erheblich wuchs. Es ist nach unserem Dafürhalten falsch, zu behaupten, die Oeffentlichkeit habe kein Recht, sich in theologische Fragen zu mischen, die nur von den Theologen erwogen und erörtert werden dürften. Die Laienwelt hat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, sich für solche Fragen zu interessieren und sich darüber auszusprechen. Sie hat das Recht, die Prinzipien zu untersuchen, nach

denen man sie zu leiten vorgibt. Wenn die Theologen diese Prinzipien mit ihren Subtilitäten verschleiern und verwirren, so hat die Welt das Recht, sie aus diesem Wirrwarr zu zerren, und wenn sie es nicht vermag, so darf sie wegen der Folgen ein vernichtendes Urteil fällen. In dieser Frage braucht der Laie nicht zu unterscheiden, ob die Gnade praeveniens, concomitans oder subsequens ist, aber er kann verlangen, daß man ihm sage, wohin ihn die gegebene Lösung des Problems führen wird, und dann kann sein Gewissen dazu Stellung nehmen.

Den Jansenisten, wie schon vorher den Protestanten, verdankte Frankreich die Initiative, theologische Fragen in französischer Sprache behandelt und sich somit direkt an das Volk gewendet zu haben.

Das erste Buch über Religion in französischer Sprache „Introduction à la vie dévote" von François de Sales (1608) und später Arnaulds „Fréquente communion" (1643) hatten einen starken Erfolg, wie die Mémoires des P. Rapin bestätigen: „On n'avait rien de mieux écrit dans notre langue." Es war dies allerdings ein Irrtum, aber dieser Irrtum ist ein Beweis für das lebhafte Interesse, das die öffentliche Meinung für religiöse Fragen zeigte. Auch folgende Werke wurden damals gern von Laien gelesen: Le discours sur la réformation intérieure von Jansenius, die Lettres spirituelles, Le coeur nouveau und andere kleine Schriften von Saint-Cyran. Diese Bücher trugen nicht wenig dazu bei, das religiöse Gefühl wieder zu erwecken.

Gehen wir zu einem anderen Umstand über, der uns noch mehr erklärt, inwiefern die Welt an religiösen Fragen Anteil nahm. Im 17. Jahrhundert finden wir in den höheren Gesellschafts- und literarischen Kreisen nicht jenen absoluten und unbestrittenen Glauben. Kurz nach dem Tode Descartes' (1650) begannen die nichtchrist-

lichen Seiten des Cartesianismus davon loszubröckeln. Und das erste Werk Spinozas entstand im Jahre 1663. Zu jener Zeit wartete der Geist des 18. Jahrhunderts nur noch auf Fontenelle und Bayle, um in den Besitz der „lettres de majorité" zu gelangen, und das Christentum steht bald mächtigen Gegnern gegenüber.

Es ist überaus wichtig, die Glaubensverhältnisse jener Zeit zu kennen. In einem Briefe Nicoles lesen wir: „Il faut que vous sachiez, que la grande hérésie du monde n'est pas le Calvinisme ou le Luthéranisme, mais que c'est l'Athéisme, et qu'il y a de toutes sortes d'athées, de bonne foi, de mauvaise foi, de déterminés, de vacillants, et de tentés. (45⁰ des lettres de Nicole et 6⁰ des Nouvelles Lettres.) „La grande hérésie des derniers temps c'est l'incrédulité", sagt er noch. Leibniz schrieb 1696: „Plût à Dieu que tout le monde fût au moins Déiste, c'est-à-dire bien persuadé que tout est gouverné par une souveraine sagesse!" Sainte-Beuve charakterisiert das 17. Jahrhundert in dieser Hinsicht wie folgt: „Le XVII^e siècle considéré selon une certaine perspective, laisse voir l'incrédulité dans une tradition directe et ininterrompue; le règne de Louis XIV. en est comme miné. La Fronde lui lègue un essaim de libres esprits émancipés, épicuriens ardents et habiles, les Lionne, les Retz; des vrais originaux du Don Juan; la Palatine, Condé et le médecin-abbé Bourdelot, complotant en petit comité pour brûler un morceau de la Vraie Croix: Ninon, Saint-Evremond, Saint-Réal; les poètes Hesnault, Lainez et Saint-Pavin; Méré Mitton et Des Barreaux, madame des Houlières, que Bayle a pu rattacher par un bout à Spinosa. A un moment du règne le monarque devient rigoureux, et le siècle renferme ses secrets; c'est l'heure du très hardi et très prudent La Bruyère . . . . Le libertinage d'esprit prend déjà les formes de la Régence; il oserait tout, s'il n'était rigoureuse-

ment réprimé. La jeune Cour a des infamies païennes qu'il faut celer; les poètes Ferrand et Jean Baptiste Rousseau arrivent à temps pour y fournir les refrains . . . On conçoit donc le cri d'alarme des chrétiens vigilants; et ce qui m'étonne même dans un autre sens, c'est l'espèce de tranquillité avec laquelle Bossuet . . . . paraît considérer l'ensemble des choses l'accepter pour stable . . . Dans ces sublimes Oraisons funèbres de Condé et de la Palatine il recouvre d'un voile sacré l'incrédulité première et profonde; il entonne le Te Deum de triomphe sur des tombeaux." (Sainte-Beuve, Port Royal, III, 229—230.)

Solange Ludwig XIV. regierte, bemerkte man diesen Unglauben nur in hohen Kreisen; aber nach und nach sickerte er in die unteren Schichten des Volkes durch. Nur der Pöbel der „faubourgs" blieb kirchlich gesinnt bis zum Fanatismus.

Wie gestaltete sich nun die Reaktion? Gegen den Unglauben wurde vor allem mit Apologien zu Felde gerückt. 1651 wird der Pugio fidei gedruckt. Da man keine ganz orthodoxen Apologien zur Hand hatte, entlehnte man einstweilen die der Protestanten. Schon vorher erkannten die Protestanten in den Glaubensstreitigkeiten eine große Gefahr für das Christentum selbst, und sie suchten dem zu steuern, indem sie die theologischen Fragen vereinfachten und so dem Volke vorlegten. Von 1636 bis 1659 erschienen sechs katholische Uebersetzungen von „De veritate religionis christianae" des Protestanten Hugo Grotius. Großen Erfolg hatte auch: „Le traité de la vérité de la religion chrétienne" von Abbadie 1684; Frau von Sévigné nannte es „le plus divin de tous les livres". Die erste Apologie in vulgärer Sprache war wohl „Le traité de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahométans et autres infidèles" des Protestanten Duplessis-Morney. (An-

vers 1581 in $4^0$, mehrmals abgedruckt bis 1617.) Zum Schlusse führen wir noch ein Buch an, das Montaigne übersetzte (1569) und in seinen Essais verteidigte: La théologie naturelle de Raymond Seban, docteur excellent entre les modernes, en laquelle, par ordre de nature est démontrée la vérité de la foy chrestienne et catholique, traduite nouvellement du latin en français. (Paris, Gilles Gourbin ou Michel Sonnius in $8^0$ 1559.) Diese Uebersetzung wurde 1581, 1603, 1605, 1611, 1641 wieder gedruckt.

Wenn man einerseits den Unglauben bekämpfte, mußte man anderseits den ungläubigen Teilen der Gesellschaft entgegenkommen und ihnen das Christentum erleichtern, damit sie wenigstens äußerlich sich dazu bekannten. Man durfte diesen „mondains" keine Moral predigen, deren Prinzipien sie zwingen mußten, zwischen Welt und Christentum zu wählen. Die Theologie Escobars und die Lehren Molinas rechneten besonders mit diesen Umständen.

Einige fromme Seelen entsetzten sich jedoch darüber und sahen in diesen entgegenkommenden Lehren nur eine Erneuerung des Pelagianismus und den baldigen Verfall aller Moral. Daraus entstand der Jansenismus. Diesen strengen Christen schienen zwei Punkte unannehmbar: erstens daß der Mensch eine Freiheit besitze, durch die er ohne Hilfe der Gnade zum souveränen Herrn seiner Handlungen werde; zweitens daß man die Ausübung der Tugend erleichtere und die beiden Erkenntnisse von der Selbstbetätigung des Menschen und der Notwendigkeit der mitwirkenden Gnade außer Acht lasse.

Die Ereignisse, welche der Veröffentlichung des „Augustinus" folgten, trugen noch mehr dazu bei, das Interesse der Laien für die Gnadenfrage zu erhöhen. Einige Jahre vorher hatte Arnauld an der Sorbonne The-

sen über die Gnade im Sinne der augustinischen Lehre verteidigt. Der „Augustinus" des Jansenius war eine Widerlegung der molinistischen Lehre, weshalb Arnauld öffentlich für ihn eintrat. Die Versuche der Jesuiten, die Veröffentlichung des großen Infolio zu hintertreiben, mißlangen, und der „Augustinus" erschien in einer zweiten Auflage in Paris (1641) mit der Approbation von fünf Doktoren. Mit außerordentlichem Interesse wurde das Werk zuerst in theologischen Kreisen gelesen, besonders aber dann auch von jenen Gelehrten und Gallikanern, die den Jesuiten von jeher feindlich gesinnt waren. Der Kampf wurde bald öffentlich, als in drei Predigten der Theologal Habert von der Kanzel von Notre Dame herab gegen Jansenius vernichtende Worte schleuderte und das Volk von den Ereignissen in Kenntnis setzte. Man muß die Bedeutung der Predigten zur damaligen Zeit kennen, um die daraus entstandene Entrüstung des Volkes zu begreifen. Im Mittelalter, zur Zeit der Ligue und noch im XVII. Jahrhundert, bevor die Zeitungen verbreitet waren, hielt man die Predigten für das öffentliche Organ, das vom Volke am besten verstanden wurde. Das Zeichen war also gegeben; und so konnte man von vielen Kanzeln hören, Jansenius sei nur „aufgekochter Calvin".

Die Jesuiten betrauten den Doktor Cornet mit der Untersuchung des Augustinus. Dieser fand in dem Werke sieben Propositionen, die nachher auf fünf reduziert wurden und zu einer Verurteilung Anlaß geben konnten. Diese Propositionen wurden, wie wir hörten, auch bald verdammt, obgleich sie nicht wörtlich im Texte standen.

Arnauld beobachtete Stillschweigen, bis ihm ein wichtiges Ereignis Gelegenheit gab, wieder hervorzutreten. Der Pfarrer von Saint-Sulpice hatte dem Herzog von Liancourt die Absolution verweigert, weil er seine Tochter den Nonnen in Port-Royal, dem Hort des Jansenismus, zur Er-

ziehung übergeben hatte. Darüber entstand großer Lärm und allseitige Entrüstung. Arnauld ließ sogleich eine Schrift erscheinen (1655), betitelt: Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition. Zehn Gegenschriften von seiten der Jesuiten, darunter eine von P. Annat, Beichtvater des Königs, waren die Antwort. Arnauld entgegnete wieder mit „Seconde lettre à un duc et pair pour servir de réponse à plusiers écrits qui ont été écrits contre la première lettre." Dieser zweite Brief wurde der theologischen Fakultät der Sorbonne übergeben. Arnauld wurde mit drei Stimmen Mehrheit verurteilt und als socius sorbonicus aus der Fakultät verwiesen.

Die Sache war verloren; man mußte sich jetzt an die Oeffentlichkeit wenden, um hier Boden zu gewinnen. Arnauld verteilte die Rollen: Pascal sollte das Publikum und die Frauen übernehmen, er selbst die französischen und ausländischen Theologen.

Die Neugierde der Leute war unterdessen aufs höchste gestiegen. Ganz Paris hatte als Gesprächsstoff nur mehr diese theologischen Fragen und die verschiedenen Versammlungen der Theologen. Die Versammlungsberichte wurden schnell verbreitet. Sainte-Beuve (Port-Royal III, 6) berichtet: „Le cardinal Mazarin, dès les premiers jours, avait dit à l'évêque d'Orléans, M. d'Elbène, qu'il fallait accommoder et presser cette affaire; que les femmes ne faisaient qu'en parler, quoiqu'elles n'y entendissent rien, non plus que lui. Mais ce que tout le monde entendait bien, c'était la présence du chancelier, et ses six huissiers à la chaîne, et ses deux archers, hallebarde en main . . ."

Pascal richtete seine Briefe an die mehr oder weniger gelehrte Laienwelt, an das Volk, das sich so leicht aufreizen läßt, ohne zu wissen warum. Den Theologen und überzähligen Bettelmönchen der Sorbonne stellte er alle

Laien gegenüber, und diese hatte er schon mit seinem ersten Briefe gewonnen. Sie alle gingen auf seine Ansichten ein, sie verstanden ihn, denn er brachte Licht in die dunkelste Frage, die damals in christlichen Kreisen verhandelt wurde. Die lettres provinciales haben zwar sicher noch lange nicht alle Dunkelheiten entfernt, aber sie haben wenigstens das Wichtigste zum Verständnis beigetragen.

Diese Verhältnisse in Frankreich waren die Ursache, daß sich die Katholiken in zwei Lager teilten, in das der Molinisten und das der Jansenisten. Wenn man sieht, mit welcher Erbitterung die Theologen gegeneinander kämpften, und zu welchem Fanatismus in Religionssachen sich das Volk reizen ließ, so wird man sich nicht wundern, daß sich wegen dieser Gnadenfrage in den Familien die traurigsten Dinge abspielten, die Gatten sich trennten, Geschwister sich gegenseitig bekämpften und Eltern gegen ihre Kinder die schärfsten Maßregeln ergriffen. Die Predigten, das einzige Orakel für das Volk, verschärften die Gegensätze und forderten zum Streite für den bedrohten Glauben auf; die Jesuiten stellten die Jansenisten als die gefährlichsten und schlimmsten Ketzer hin, die Jansenisten ihrerseits nannten die Jesuiten Pelagianer. Selbst die Kinder in den Schulen und Jesuitenanstalten wurden aufgehetzt, man führte Theaterstücke auf, in denen die Jansenisten mit ihrer wirksamen Gnade lächerlich gemacht wurden; diese wiederum fügten der Heiligenlitanei die Bitte hinzu: „A gratia sufficienti, libera nos Domine".

Vergessen wir nicht, daß auch der allzugroße Einfluß der Beichtväter auf ihre Pönitenten Anlaß zu den Familienzwisten gab. Je nachdem diese Geistlichen der einen oder anderen Richtung angehörten, wirkten sie in diesem Sinne auf ihre Beichtkinder ein; und wollte eines ihre Ansichten nicht teilen, so wurde es als der Ketzerei verdächtig ohne

Absolution entlassen. Die Verhältnisse wurden noch unerträglicher, als der Erzbischof von Paris verbot, einem Sterbenden die Sakramente zu reichen, wenn er nicht von einem approbierten Priester einen Beichtzettel hätte.

Diese Gründe beweisen zur Genüge, warum das Volk an den religiösen Fragen so regen Anteil nahm. Sie lassen sich kurz zusammenfassen:

1. Das Erwecken des religiösen Gefühls durch die Gegenreformation.
2. Die Behandlung theologischer Fragen in französischer Sprache, wodurch diese dem Volke zugänglich werden.
3. Das Bedürfnis, gegen den Unglauben der höheren Klassen zu kämpfen, und der Versuch, ihnen das Christentum zu erleichtern.
4. Der Streit zwischen Jesuiten und Jansenisten und die Anteilnahme des Volkes.

III. Abschnitt.

## Die Gnadenfrage bei Pascal.

In der Einleitung zu seinem Pascal sagt Hatzfeld: „Il n'y a pas d'écrivain qui soit mieux approprié à l'état actuel de nos âmes; il n'y en a pas qui ait pénétré plus profondément l'abîme de nos misères et plus vivement ressenti les étranges conflits de notre nature; on dirait qu'il a connu le malaise moral dont notre siècle est atteint."

Und Strowski sagt im Vorwort zu seinem „Pascal et son temps": „Pascal n'est plus, pour le savant et l'érudit, une âme tendue et solitaire, un génie replié en lui-même, et ne devant rien qu'à lui-même. Jamais homme ne fut plus attentif et plus passionné, n'eut les yeux plus largement ouverts, n'eut l'intelligence plus compréhensive. L'originalité de Pascal, ce n'est pas d'avoir tout inventé tout seul; c'est d'avoir amalgamé et combiné, avec une méthode rigoureuse, avec un don de synthèse et un don de vie incomparable, ce qui lui venait des quatre coins du ciel. Je voudrais retrouver dans le creuset quelque trace de ces éléments, je voudrais faire assister à quelques-unes de ces merveilleuses combinations." (Préface, T. I.)

Die französische Literatur ist in den letzten Jahren ansehnlich bereichert worden mit Werken über Pascal. Die „Pascalisants" haben mit regem Eifer ihre Studien über den großen Gelehrten fortgesetzt und wertvolle Beiträge geliefert. Auch wurden „les Pensées" in der Collection des Grands Ecrivains herausgegeben. Michaut, Lanson, Sully-Prudhomme, Hatzfeld, Perrier, Boutroux, Brunetière, Giraud und vor allem Strowski wetteiferten in dem Be-

streben, Pascal und seine Zeit unter neuen Gesichtspunkten zu beleuchten. Obwohl über ihn so viel geschrieben wurde, daß kaum etwas Neues über ihn gesagt werden kann, müssen wir ihn doch zum Zwecke unserer Untersuchungen ganz besonders berücksichtigen.

Wir beschränken uns auf die Frage der Gnade, worüber Pascal hauptsächlich in den vier ersten seiner Lettres Provinciales gehandelt hat. Es ist unmöglich, zu dieser Frage selber Stellung zu nehmen und darüber ein Urteil zu fällen. Ich kann im Anschluß an die Erörterungen über die Provinciales nur das heranziehen, was im wesentlichen zum Verständnis der verschiedenen Lehren von Belang ist. Wie wurde Pascal veranlaßt, er, der kein Theologe war, über subtile theologische Fragen zu schreiben? „Que venait faire Pascal dans cette mêlée? Quelle éducation l'avait préparé à ces discussions si hautes et si délicates? Avait-il done suivi les enseignements de la faculté de théologie? Non pas. Mais il avait eu pour maître la vie. Eh! quoi, la vie peut-elle rien apprendre sur des questions de theologie? La grâce suffisante et la grâce efficace, le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu, l'impossibilité qui paralyse la volonté, ce ne sont pas uniquement des idées abstraites. Sans doute, Nicole, Arnauld, qui n'ont jamais eu ni hésitations, ni chute, ni crise, ne les connaissent guère que par l'intelligence et comme des notions pures; mais il y a des cours où ces propositions théologiques ont été des réalités et des sentiments. (Strowski, Pascal et son temps, t. III, Chap. II, p. 53.)

Wir haben im vorhergehenden Kapitel kurz erwähnt, daß Arnauld wegen seiner Schrift von der Sorbonne ausgeschlossen wurde. Zwei Punkte wurden hervorgehoben, derentwegen diese „Seconde Lettre à un duc et pair . . ." verurteilt wurde:

1. Arnauld rechtfertigt das Buch des Jansenius und bezweifelt, daß es die fünf Propositionen enthalte.
2. Er wiederholt selbst die erste Proposition, indem er behauptet, die notwendige Gnade sei nicht immer den Gerechten gegeben, denn das Evangelium zeige uns in Petrus, als er Christus verleugnet, einen Gerechten, dem die Gnade gefehlt hat.

Nach seiner Verurteilung wandte sich Arnauld auf den Rat seiner Freunde an die Oeffentlichkeit. Jedoch fand seine Schrift keinen Beifall. So bat er denn Pascal, die Angelegenheit vor das Volkstribunal zu bringen.

Bevor wir auf die Analyse der Provinciales und die Kritik der einzelnen Punkte eingehen, möchten wir eine allgemeine Bemerkung über Pascal selbst voraussenden. Ohne sein Verdienst, eine so heikle Frage wie die der Gnade, populär und verständlich gemacht zu haben, zu bemängeln, und ohne seinen guten Glauben, das alles für wahr zu halten, was man ihn lehrte, zu bezweifeln, können wir doch nicht die Ansicht einiger Autoren teilen, die in ihm nur immer den tiefdenkenden, einwandsfreien Theologen sehen wollen. Pascal schreibt seine Briefe nicht als Theologe, sondern als Literat, der, um uns etwas trivial auszudrücken, anderen die Weisheit mundgerecht machte, die ihm selbst von Gelehrten seiner Partei an die Hand gegeben wurde. Er spricht nur die Meinungen anderer aus, statt selbständig zu urteilen.

Auch Strowski gibt zu, daß Pascal kein „homme du métier" war. „Pascal à côté de ces docteurs (les adversaires des jansénistes), et dans ce genre de savoir, est un ignorant; cela est visible. Il est visible aussi qu'il ne voit pas au début toutes les complications des problèmes et tout le retentissement des questions: pour de tels débats repris de siècle en siècle, approfondis en mille manières, il est bon de connaître leur histoire, — à condition natu-

rellement de ne pas s'y perdre. Pascal sera très imprudent ou bien décisif quelquefois, là où il aurait fallu recourir à des formules plus complexes et toucher d'une main respectueuse aux combinaisons délicates du passé. Il abordera donc le difficile problème avec une certaine ignorance . . ." (Pascal et son temps, T. III, Ch. II, p. 57.) Eine Fußnote, in welcher Strowski an dieser Stelle auf eine Bemerkung der Revue générale des sciences, juillet 1905, hinweist, charakterisiert vortrefflich Pascals Gebaren. „Quand Pascal s'occupe de l'eau il lit les auteurs qui ont traité ces hautes questions de mécanique, il les met au pillage: les principes ne sont pas de lui. La disposition seule, le système est de lui. — Eh bien, de même ici, Pascal lit l'encyclopédie janséniste écrite au jour le jour et selon les événements par Arnauld, il y prend, nous le répétons, les idées, les principes, les faits, n'ajoutant rien de lui que la disposition. Il est d'autant plus à son aise qu'il écrit pour sauver Port-Royal, et sous les yeux d'Arnauld." (Ibidem.)

Um über eine Streitfrage schreiben zu können, muß man doch beide Parteien hören und genau überlegen, was jede vorbringt, besonders wenn es sich um solche Subtilitäten handelt. Pascal aber schreibt nach dem Plane, den man ihm vorgezeichnet hat, und erwähnt nur das, was man ihm vorsprach. Er gibt sich nicht einmal die Mühe, die Werke des Jansenius und Molinas zu lesen.

So behauptet er kühn, die fünf Propositionen seien nicht im „Augustinus" enthalten. Das Buch hat er nie gelesen, er scheint nicht einmal seinen Umfang zu kennen, denn er sagt: „Si la curiosité me prenait de savoir si ces propositions sont dans Jansénius, son livre n'est ni si rare, ni si gros, que je ne le puisse lire tout entier pour m'en éclaircir" (1ière Prov. I, 24); immerhin hat aber der „Augustinus" tausend Seiten in folio. Das Zeugnis Arnaulds genügt ihm allein: „qu'il a lu exactement le livre

de Jansénius et qu'il n'y a point trouvé les propositions condamnées par le feu pape" (ibid.). Er denkt nicht daran, die Worte seiner Lehrer zu bezweifeln; ist voll Ehrfurcht und Bewunderung für ihr Wissen und ihre Tugenden: „Je sais, mes Pères, le mérite de ces pieux solitaires . . . et combien l'Eglise est redevable à leurs ouvrages si édifiants et si solides. Je sais combien ils ont de piété et de lumière" (16⁰ Prov. I, 168).

Seine Vertrauensseligkeit geht sogar so weit, daß er seinen Gegnern mit beissender Ironie zuruft: „Ce n'est pas qu'il n'y eût bien de l'apparence que vous disiez vrai: car de dire que des paroles sont mot à mot dans un auteur, c'est à quoi l'on ne peut se méprendre. Aussi je ne m'étonne pas que tant de personnes, et en France et à Rome, aient cru sur une seule expression si peu suspecte que Jansénius les avait enseignées en effet. Et c'est pourquoi je ne fus pas peu surpris d'apprendre que ce même point de fait que vous aviez proposé comme si certain et si important, était faux et qu'on vous défia de citer les pages de Jansénius où vous aviez trouvé ces propositions mot à mot, sans que jamais vous l'ayez pu faire" (17⁰ Prov., I, 186).

„Il n'y a qu'à lire Jansénius pour savoir si ces propositions sont dans son livre", sagt er in demselben Briefe, und: „Ils ont plus examiné Jansénius que vous; ils ne sont pas moins intelligents que vous; ils ne sont donc pas moins croyables que vous" (ibid. I, 195).

Hätte Pascal den Augustinus durchgelesen, so hätte er wohl mit weniger Zuversicht gesprochen. Vergleichen wir z. B. die erste Proposition mit dem Texte im Augustinus. Sie lautet: „Aliqua Dei praecepta hominibus justis, volentibus et conantibus secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest illis quoque gratia qua possibilia fiant." Und im Augustinus heißt es: „Esse praecepta quaedam quae hominibus non tantum infideli-

bus, excaecatis, obduratis, sed fidelibus quoque et justis, volentibus, conantibus secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deesse quoque gratiam qua fiant possibilia." (Augustinus, t. III. De gratia Christi Salvatoris, lib. III, cap. XIII, pag. 138b. Rothomagi 1652.)

Nicht allein der Sinn, auch die Worte der Proposition sind also fast die gleichen wie im Augustinus. Aehnlich verhält es sich mit den anderen Propositionen. —

Daß Pascal nicht als Theologe schreibt, beweist er noch, indem er sich über Ausdrücke lustig macht, die zwar doppelsinnig scheinen, aber doch den Unterschied der Lehren erkennen lassen. Wenn man aber schon einmal solche Ausdrücke ins Lächerliche zieht, dann darf man selbst nicht in denselben Fehler verfallen. So macht er in der Unterscheidung der Gebote Gottes folgenden Zirkelschluß: „Encore qu'il soit vrai en un sens que Dieu ne laisse jamais un juste, si ce juste ne le laisse le premier, c'est-à-dire que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui le prient comme il faut . . . il est pourtant vrai en un autre sens que Dieu laisse quelquefois les justes avant qu'ils l'aient laissé c'est-à-dire que Dieu ne donne pas toujours aux justes le pouvoir prochain de persévérer dans la prière" (Lettre sur les commandements de Dieu). Nach der jansenistischen Ansicht beten eben nur jene Gerechte zu Gott, die dazu die Gnade erhalten haben, was allerdings höchst doppelsinnig erscheint.

Wenig theologisches Wissen zeigt Pascal auch an einer anderen Stelle. Jansenius gibt zu, daß der Mensch wohl im Prinzip, aber nie in Wirklichkeit der Gnade widerstehen kann: „L'homme reçoit l'inspiration et l'impulsion de Dieu sans qu'elle supprime dans sa volonté le pouvoir d'y résister; mais en fait la résistence est incompatible avec ce qu'il est supposé avoir reçu." (Augustinus. De gratia, lib. VIII, c. IV.) Ohne diesen Vor-

behalt wäre diese Behauptung eine rein calvinistische Lehre. Pascal ist aber sofort bereit, die Jansenisten als die größten Gegner Calvins zu erklären: „. . . aussi fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister même à la grâce efficace et victorieuse, qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la volonté; aussi jaloux de l'une de ces vérités que de l'autre, encore que, de leur aveu, cette résistence soit incompatible en fait avec l'action divine" (18⁰ Prov. I, 202).

Sehr bezeichnend für seine theologische Anschauung ist endlich seine unbeabsichtigte Wendung zum orthodoxen Sinn der Frage: Die Jansenisten sagen, wer die wirksame Gnade erhalte, könne ihr zwar widerstehen, aber tatsächlich wolle er das niemals; Pascal läßt sie sagen, er wolle das nicht immer: „C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté de l'homme sans lui imposer de nécessité; et que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la grâce, mais qu'il ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces" (18⁰ Prov. I, 202).

So kommt Pascal zu dem Schluß, daß man Willensfreiheit und Gnade annehmen müsse, ohne sie in Uebereinstimmung bringen zu können: „L'unique moyen, d'accorder ces contrariétés apparentes qui attribuent nos bonnes actions, tantôt à Dieu, tantôt à nous, est de reconnaître que, comme dit saint Augustin, nos actions sont nôtres, à cause du libre arbitre qui les produit; et qu'elles sont aussi de Dieu, à cause de sa grâce qui fait que notre libre arbitre les produit" (18⁰ Prov. I, p. 203).

Er gibt einmal seinen Gegnern sogar zu, daß Jansenius übertreiben konnte: „Peut-être interprètent-ils Jansénius trop favorablement; mais peut-être ne l'interprétez-vous pas assez favorablement" (17⁰ Prov. I, 194).

Aus dem Gesagten müssen wir schließen, daß Pascal sich in seinen ersten Provinciales als Jansenist bekennt; er ist es aber nicht aus Ueberzeugung, nicht durch eigenes Studium der Fragen geworden, sondern nur aus innerer Neigung zu rigorosen Anschauungen. In den vier ersten Briefen gibt er nur die Ansichten seiner Freunde wieder, als er im Laufe der Debatte mit der Frage der Gnade mehr bekannt wird, verläßt er, ohne es zu merken, den jansenistischen Boden und bekennt in der 17⁰ und 18⁰ Provinciale die thomistische Lehre. In den Pensées finden wir sogar eine Stelle, die das Gegenteil eines Lehrsatzes des Jansenius ausdrückt. Jansenius sagt nämlich, daß selbst die Gerechten nichts für ihr Heil tun können, wenn Gott sie nicht auserwählt habe. Pascal glaubt aber, daß auch die Sünder die Gnade erlangen können: „Cette religion nous oblige toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être en peu de temps plus remplis de foi que nous ne le sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont" (Pens. IX, 1).

Jansenius leugnet, daß Christus für alle gestorben ist; Pascal verwirft diese Lehre, weil sie zur Verzweiflung treibt: „Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception; ce qui est favoriser le désespoir, au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance" (Pens. XXIV, 11).

Eigentlich wäre diese kritische Bemerkung erst am Schlusse dieses Kapitels angezeigt. Allein wir wollten schon von vornherein zeigen, daß wir in Pascal keinen Theologen, sondern nur einen Literaten sehen, der in urwüchsiger Weise über eine theologisch-philosophische Frage schreibt, um sie dem Volke verständlich zu machen

und theologische Spitzfindigkeiten ins Lächerliche zu ziehen.

Kommen wir jetzt zurück zu den Provinciales. Pascal betitelte seine Briefe also: „Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux Révérends Pères Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères." Er fingierte darin einen Mann der feinen Welt, namens Montalte, der an seinen Freund in der Provinz schreibt und ihn von den Streitigkeiten an der Sorbonne in Kentnis setzt. Montalte ist unwissend, aber sehr wißbegierig; er möchte bei den zuständigen Leuten gar zu gerne erfahren, was man eigentlich Arnauld vorwirft.

In seinem ersten Brief spottet Pascal über eine Subtilität, deretwegen einige Dominikaner sich mit den Molinisten aussöhnen und so für die Verurteilung Arnaulds stimmen konnten. Arnauld hatte in seinem Briefe „Seconde lettre à un duc et pair . . ." den Satz aufgestellt, der in der Hauptsache mit der ersten Proposition des Augustinus übereinstimmte; nämlich die Gerechten haben nicht immer die Fähigkeit, ohne Gnade die Gebote Gottes zu halten. Die Molinisten lehren, die Gerechten haben „le pouvoir prochain", um z. B. zu Gott zu beten. Die neothomistischen Dominikaner, die dem Worte nach mit den Molinisten, aber in Wirklichkeit mit den Jansenisten übereinstimmen, definieren den pouvoir prochain als eine Fähigkeit, die, ohne wirksame Gnade, keine Wirkung hat; diese Gnade bestimme den Willen, sei aber nicht jedem verliehen. Pascal stellt die Sache so dar, als ob Arnauld nur wegen dieses Wortes „pouvoir prochain" verurteilt worden wäre. — Montalte besucht der Reihe nach einen Thomisten, einen Jansenisten, einen Molinisten und einen Neothomisten. Bei ersterem erfährt er, daß die Proposition Arnaulds ketzerisch sei „en ce qu'il ne reconnaît pas que les justes aient le pouvoir d'accomplir les com-

mandements de Dieu en la manière que nous l'entendons". bei dem Jansenisten erfährt er, „que les justes eussent toujours un pouvoir véritable d'observer les préceptes. Es ist also kein Unterschied zwischen den beiden Parteien. „Tout beau", sagt der Thomist, „il faut être théologien pour en voir la fin. La différence qui est entre nous est si subtile, qu'à peine pouvons-nous la remarquer nous-mêmes . . . ils (Jansenisten) ne vous diront pas que ce pouvoir soit prochain: c'est là le point." Ein Molinist gibt ihm nun die Erklärung für diesen Terminus, „c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour faire (une chose) de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir. . . Et par conséquent, quand vous dites que tous les justes ont toujours le pouvoir prochain d'observer les commandements, vous entendez qu'ils ont toujours toute la grâce nécessaire pour les accomplir . . . sans qu'il soit nécessaire qu'ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu . . . qu'ils aient une grâce efficace pour prier Dieu". Montalte bittet endlich einen Neothomisten, ihm diesen „pouvoir prochain" zu erklären. Von diesem erfährt er, „il leur (aux justes) faut de plus une grâce efficace qui n'est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prièr; et c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier". Also sind die Jansenisten im Recht und die Molinisten Ketzer? — Nein, sie sagen ja pouvoir prochain. „Mais quoi, mes Pères", ruft Montalte, „c'est se jouer des paroles, de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans le sens." Das Resultat der Unterredungen ist somit: wer pouvoir prochain sagt, ist Katholik; wer nicht, ist Ketzer. Was man aber eigentlich darunter versteht ist keinem klar. „Il ne s'agit d'aucun des points suivants, schließt Montalte seinen Brief, . . . 1⁰ Que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. 2⁰ Que tous les justes ont toujours le pouvoir

d'accomplir les commandements de Dieu. 3⁰ Qu'ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d'une grâce efficace qui détermine leur volonté. 4⁰ Que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les justes et qu'elle dépend de la pure miséricorde de Dieu. — De sorte qu'il n'y a plus que le mot de prochain sans aucun sens qui court risque."

Für Pascal ist die Gnadenfrage nur ein Wortstreit. Der Brief ist weiter nichts als eine Spottschrift über den scholastischen Ausdruck „pouvoir prochain", der von den Jesuiten in die Erörterung hereingezogen wurde. Sainte Beuve in Port-Royal III, 7 erzählt von einer Unterredung Ch. Perraults mit seinem Bruder, Doktor an der Sorbonne, der der ganzen Streitfrage nur wenig Wichtigkeit beimaß: „Mon frère nous fit entendre que toutes les questions de la grâce qui faisaient tant de bruit roulaient sur un pouvoir prochain ou sur un pouvoir éloigné que la grâce donnait pour faire de bonnes actions. Les uns disaient qu'ainsi M. Arnauld avait eu tort, parce que saint Pierre avait eu en lui la grâce qui donne le pouvoir éloigné de bien faire; mais les autres soutenaient que M. Arnauld n'avait point mal parlé puisque à parler raisonnablement le pouvoir qui ne produit jamais son effet n'est pas un vrai pouvoir. Nous vîmes par là que la question méritait peu le bruit qu'elle faisait."

Um die Doppelsinnigkeit dieses Ausdruckes zu bezeichnen, gibt Pascal ein Beispiel: „Je le suppliai de me dire ce que c'était qu'avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose. Cela est aisé, me dit-il: c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour la faire, de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir. Et ainsi, lui dis-je, avoir le pouvoir prochain de passer une rivière c'est avoir un bateau, des bateliers, des rames et le reste, en sorte que rien ne manque." Ist denn ein Unterschied zwischen Jansenisten

und Molinisten? Für die Jansenisten ist der pouvoir prochain eine vollständige Gabe, man erhält zu gleicher Zeit Schiff, Ruder usw., das heißt die Fähigkeit und den Willen davon Gebrauch zu machen, sonst wäre es nur ein „pouvoir éloigné". Für die Molinisten ist der pouvoir prochain der Besitz von Schiff, Rudern und der Kraft, sich deren zu bedienen. Dies alles ist aber von keinem Nutzen, wenn man sich der Mühe zu rudern nicht unterziehen will. — Pascal behauptet, der Ausdruck sei nur erfunden worden, um Zwietracht zu säen und um zu verwirren. „Je vous laisse cependant la liberté de tenir pour le mot prochain ou non", sagt er zum Schluß in ironischer Weise; „car je vous aime trop pour vous persécuter sous ce prétexte."

In seiner zweiten Provinciale erörtert Pascal einen anderen Streitpunkt, den der „gratia sufficiens", worin er auch nur einen Wortstreit sieht. Die Verschiedenheit der Ansichten besteht darin, daß die Jesuiten eine allgemeine Gnade annehmen, die allen Menschen gewährt wird: Diese ist dem freien Willen unterworfen, so daß sie, je nachdem, wirksam oder unwirksam wird, und zwar ohne neue Hilfe von seiten Gottes; es fehlt ihr nichts, um wirken zu können; daher heißt sie sufficiens, da sie allein genügt, eine Handlung zu vollbringen. Die Jansenisten hingegen weigern sich, eine solche Gnade anzunehmen, die nicht gleich aus sich selbst wirksam sei. Alle Gnaden, die den Willen nicht zum wirksamen Handeln bestimmen, sind ungenügend, denn man handelt niemals ohne wirksame Gnade.

Als sich Montalte nach der Lehre der Neuthomisten erkundigt, erfährt er, daß sie im Grunde die jansenistische sei: Der Mensch handelt niemals mit der „grâce suffisante" allein, er bedarf noch einer wirksamen Gnade, die seinen Willen bestimmt, die gute Tat zu vollbringen.

Was jedoch die Form betrifft, so halten sie es mit den Jesuiten und nehmen eine allen Menschen gleichmäßig bewilligte Gnade, die grâce suffisante, an. Dem leeren Worte nach stimmen sie mit den Jesuiten, dem Inhalte nach mit den Jansenisten überein. Wer also die grâce suffisante leugnet, ist Häretiker; wer sie im Sinne der Jesuiten annimmt, nach denen die wirksame Gnade unnötig ist, ist nach thomistischer Lehre, welche die Notwendigkeit der wirksamen Gnade als Glaubensregel aufstellt, auch Häretiker; wer sie im neuthomistischen Sinne auffaßt, wonach die wirksame Gnade auch notwendig ist, der wäre unzurechnungsfähig, denn der würde an eine genügende Gnade glauben, die nicht genügt, und mit den Jesuiten übereinstimmen, trotzdem er entgegengesetzter Meinung ist.

Pascal illustriert wieder seine Spötterei. Ein Kranker wird von drei Aerzten gepflegt; der eine meint, Gott allein könne ihm die verlorenen Kräfte wiedergeben; der zweite sagt ihm, er habe genügend Kraft, um nach Hause zu gehen; der dritte Arzt stimmt der Ansicht des zweiten zu, um den ersten auszustechen, und sagt, der Kranke habe genügend Kraft, da er ja noch seine Füße habe. „Wozu dienen denn meine Füße in meiner Schwäche? entgegnet der Kranke, sie nützen mir doch nichts?“ „Sie nützen Ihnen nichts“, antwortet der Arzt, „außer wenn Gott Ihnen eine außerordentliche Hilfe sendet, Sie zu stützen.“ — „Denken Sie denn nicht wie Ihr Kollege?“ fragt der erstaunte Patient. — „Durchaus nicht.“

Der Dominikaner, bei dem Montalte weilt, versteht die Anspielung; er entschuldigt sich: alle Dominikaner seien Anhänger der thomistischen Lehre, aber manchmal müsse der einzelne sich der Meinung der Oberen unterwerfen, die aus Furcht, als Jansenisten verschrieen zu wer-

den, die Wahrheit unter dem Schein eines Wortes retten wollen.

Pascal macht sich hier über den Ausdruck „suffisant" lustig, wie in seinem ersten Briefe über „pouvoir prochain". „Wie kann man von einer genügenden Gnade sprechen, wenn der Mensch etwas hinzufügen muß?" „C'est-à-dire que tous ont assez de grâce, et que tous n'en ont pas assez; c'est-à-dire que cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas; c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom et insuffisante en effet." (2⁰ Prov. I, 32). Hatzfeld führt gegen diese spöttischen Bemerkungen folgendes an: „La raillerie des Pascal ne porte pas: la doctrine moliniste ne présente aucune contradiction. Quelqu'un va se noyer; on lui tend une perche: le secours est suffisant pour le sauver, mais à condition qu'il prenne la perche. S'il n'étend pas la main pour la saisir, il se noie par sa faute, et non par l'insuffisance du secours. Pascal retombe dans le même sophisme, lorsqu'il invoque, pour égayer les lecteurs, l'exemple d'un religieux auquel son prieur ne donnerait que deux onces de pain et un verre d'eau par jour, en disant que c'est bien suffisant pour le nourrir; sous prétexte qu'avec autre chose, qu'il ne lui donnerait pas, cela suffirait en effet. La comparaison est aussi ingénieuse qu'inexacte. Pour qu'elle fût juste, il faudrait dire: Le prieur a fait servir au religieux dans le réfectoire un repas suffisant. Si celui-ci reste dans sa cellule et refuse de descendre au réfectoire, le repas, bien que suffisant pour le nourrir, ne le nourrira pas effectivement." (Hatzfeld, Pascal p. 204.)

Ein anderer Punkt, auf den Pascal öfters in dieser Provinciale hinweist, nämlich, daß kein Unterschied zwischen der jansenistischen und der neuthomistischen Lehre sei, verdient nähere Beachtung. Er nennt die Vereinigung der Thomisten mit den Jesuiten „une machina-

tion perfide". „Ils sont d'accord avec les jésuites d'admettre une grâce suffisante donnée à tous les hommes; mais ils veulent néanmoins que les hommes n'agissent jamais avec cette seule grâce, et qu'il faille, pour les faire agir, que Dieu leur donne une grâce efficace qui détermine réellement leur volonté à l'action, et laquelle Dieu ne donne pas à tous" (2e Prov. I, 29). „Ils s'unissent aux jésuites; ils font par cette union le plus grand nombre; ils se séparent de ceux qui nient ces grâces suffisantes; ils déclarent que tous les hommes en ont . . . et puis ils ajoutent que néanmoins ces grâces suffisantes sont inutiles sans les efficaces, qui ne sont pas données à tous." (2e Prov. I, 33.)

Als Beweis für seine Behauptung erinnert Pascal an die Konferenzen de auxiliis unter Clemens VIII. zwischen Jesuiten und Dominikanern. Seit jener Zeit herrscht zwischen beiden Orden eine Meinungsverschiedenheit, die heute noch nicht verschwunden ist. „Si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées sous les papes Clément VIII et Paul V et combien la Société fut traversée dans l'établissement de la grâce suffisante par les dominicains, vous ne vous étonneriez pas de voir qu'elle ne se brouille pas avec eux et qu'elle consent qu'ils gardent leur opinion, pourvu que la sienne soit libre, et principalement quand les dominicains la favorisent par le nom de grâce suffisante, dont ils ont consenti de se servir publiquement" (2e Prov. I, 30). —

Die wirksame Gnade ist nach der Lehre der Jesuiten nur die genügende Gnade, die Gott wirksam macht, indem er die Mitwirkung des Menschen voraussieht; er setzt die Gnade in Verhältnis zu dem guten Willen seines Geschöpfes, den er durch seine „scientia media" kennt. So ist die wirksame Gnade nicht allen gegeben, in dem Sinne, daß nicht alle sich ihrer würdig machen.

Nach der Lehre der Dominikaner folgt die wirksame

Gnade nicht dem Voraussehen der verdienstvollen Werke, sondern den Absichten Gottes auf seine Geschöpfe. Die grâce suffisante wird allen Menschen gewährt und so hängt es nur von ihnen selbst ab, ihr Heil zu erlangen.

Wenn auch die Jesuiten der Willensfreiheit einen größeren Teil einräumen, so verdienen sie dennoch den Vorwurf nicht, den ihnen die Jansenisten machen, daß sie die Gabe der Gnade nur vom menschlichen Willen abhängig sein lassen. „Ce qui ne renferme rien moins, sagt Bossuet, que le renversement entier de la doctrine de la grâce" (Lettre du 23 mai 1701).

Pascal ist im Unrecht, wenn er sagt, die Gesellschaft Jesu willige nur aus Politik ein „que les dominicains gardent leur opinion pourvu que la sienne soit libre"; diese Bewilligung hat nur der Papst gegeben, so daß jede Partei ihre Meinung behalten konnte. Bossuet entgegnet in folgender Weise Pascals Vorwürfen: „Pour ce qui regarde les molinistes, s'il avait seulement ouvert leurs livres, il aurait appris qu'ils reconnaissent pour tous les élus une préférence gratuite de la divine miséricorde, une grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour toutes les oeuvres de piété. Si c'est là être pélagien, saint Augustin est aussi du nombre des pélagiens puisqu'il répète si souvent dans son livre „De l'esprit et de la lettre" (ch. 33) que la grâce vient de Dieu, mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir ou de n'y consentir pas" (2e avertiss. sur les lettres de Jurien).

Einige Dominikaner zögern nicht, die Rechtgläubigkeit der molinistischen Lehre anzuerkennen. So sagt Monsabré: „L'opinion moliniste peut avoir ses inconvénients, mais ses partisans se sont toujours fait un devoir de ne pas sortir des lignes d'une sevère orthodoxie" (Conf. sur la grâce). Er weist auch energisch die Behauptung

Pascals zurück, die Lehre des Jansenius sei die thomistische: „Il y a de la doctrine janséniste à la doctrine thomiste la distance de la nuit au jour . . . Jansénius prétend que la volonté, sous l'empire de la grâce efficace, n'a plus aucun pouvoir vrai et propre de faire autre chose que ce qu'elle fait; les thomistes affirment le contraire. Il suit de la doctrine janséniste que Dieu prive du nécessaire ceux à qui il refuse l'impulsion victorieuse de sa grâce; les thomistes enseignent que, dans l'oeuvre du salut, la divine Providence ne laisse personne manquer du nécessaire" (Conférence sur la grâce prêchée à N. D.).

Im dritten Briefe nimmt Pascal wieder die direkte Rechtfertigung Arnaulds auf, der in seinem Briefe die Behauptung aufgestellt hatte, dem Petrus habe die Gnade gefehlt, als er Christus verleugnete. Zum Beweise, daß Arnauld im Rechte sei, führt Pascal Texte aus griechischen und lateinischen Kirchenvätern an und kommt zu dem Schlusse: „Die Kirchenväter sind katholisch, aber Arnauld ist ketzerisch, weil es die Jesuiten wollen. Deshalb nehmen sie die Proposition aus dem Zusammenhang heraus und verurteilen sie, ohne anzugeben, inwiefern sie ketzerisch sei. Dies ist eine geschickte Politik der Molinisten, ohne Begründung ein Urteil zu fällen und zu schweigen, um ihre Schwäche zu verbergen."

Der hier in Betracht kommende Teil der Proposition Arnaulds lautet: „. . . la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué à saint Pierre dans sa chute." Pascal kann nicht begreifen, daß dieser Satz in zweifacher, einander entgegengesetzter Weise ausgelegt werden kann. Die Jansenisten sagen, Petrus habe von Gott keine Gnade erhalten, um nicht in die Sünde zu fallen, „c'est la grâce qui lui a manqué". Die Jesuiten hingegen sind der Meinung, Petrus habe der ihm gewährten Gnade nicht zugestimmt, so daß sie sich von ihm abwendete, c'est lui

qui a manqué à la grâce". Petrus stieß also die Gnade von sich, wie Corneille sagt:

„Après certains moments que perdent nos langueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les coeurs;
Le nôtre s'endurcit, la repousse, l'égare."

(Polyeucte I, 1.)

Nach der jansenistischen Lehre kommt die Sünde aus der Unzulänglichkeit der Gnade: „le don de Dieu a été refusé à l'homme"; nach der molinistischen Lehre ist die Sünde der Widerstand gegen die Gnade: „l'homme a rejeté le don de Dieu".

„Cette parole", sagt zu Pascal ein Molinist, „serait catholique dans une autre bouche: ce n'est que dans M. Arnauld que la Sorbonne l'a condamnée." Darüber ärgert sich Pascal: „Admirez les machines du molinisme, qui font dans l'Eglise de si prodigieux renversements, que ce qui est catholique dans les Pères devient hérétique dans M. Arnauld" (3e Prov. 1, 41).

Wie kann man den Aerger Pascals verstehen? Das Ganze geht doch eigentlich auf die Meinungsverschiedenheit zwischen Jesuiten und Jansenisten wegen der grâce suffisante zurück, von welcher Pascal selbst in seiner zweiten Provinciale spricht: „Leur différence, touchant la grâce suffisante, est en ce que les jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous les hommes, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement: ce qui fait qu'ils l'appellent suffisante, parce qu'elle seule suffit pour agir: et que les jansénistes au contraire, veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante, qui ne soit aussi efficace, c'est-à-dire que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à agir effectivement, sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils

disent qu'on n'agit jamais sans grâce efficace. Voilà leur différend" (2e Prov. I, 69).

Wenn also Pascal von dieser Verschiedenheit der Lehren Kenntnis hat, so kann er sich nicht wundern, daß man den Satz Arnaulds anders auslegte. Er zeigt eben hier wiederum, daß er die theologische Streitfrage nicht als Theologe behandelte: sonst müßte er doch wissen, was er selbst vorher geschrieben hat. Er schreibt eben nur, was ihm seine Freunde angeben. Deshalb versteht er auch die Wichtigkeit dieses letzten Punktes nicht, wo es sich doch um die Verantwortlichkeit des Menschen handelt, die aufhören muß, wenn die Gnade allein in ihm wirkt. Man hat ihm aber gesagt, dieser Streitpunkt sei nicht wichtig, es seien nur subtile, sekundäre Unterscheidungen. So schreibt er denn auch: „Voulons-nous être plus savants que nos maîtres? N'entreprenons pas plus qu'eux. Nous nous égarerions dans cette recherche. Il ne faudrait rien pour rendre cette censure hérétique. La vérité est si délicate, que, pour peu qu'on s'en retire, on tombe dans l'erreur; mais cette erreur est si déliée que pour peu qu'on s'en éloigne, on se trouve dans la vérité. Il n'y a qu'un point imperceptible entre cette proposition et la foi. . . . Ce sont des disputes de théologiens et non de théologie" (3e Prov. I, 39).

Seine vierte Provinciale betitelt Pascal: De la grâce actuelle et des péchés d'ignorance. Es handelt sich hier um gewisse Unterstützungen von seiten Gottes, um eine Versuchung überwinden zu können. Da dies für unsere Frage von keinem Belang ist, können wir uns kurz fassen. Unser Briefschreiber kommt mit seinem jansenistischen Freunde zu einem Jesuiten und ersucht ihn, ihm den Unterschied zwischen der molinistischen und jansenistischen Lehre über die „grâce actuelle" klarzumachen. —

Die Jesuiten nennen grâce actuelle eine Eingebung

Gottes, wodurch er uns seinen Willen erkennen läßt und uns anregt, denselben zu erfüllen. Gott gibt diese Gnade allen Menschen bei jeder Versuchung. Würde die Gnade fehlen, so könnte der Mensch das Böse nicht erkennen; und wenn er dann sündigte, so könnte ihm diese Sünde nicht angerechnet werden.

Die Jansenisten behaupten dagegen, daß die wegen Mangels der grâce actuelle begangenen Sünden dennoch anzurechnen seien. Hierin sind sie konsequent mit ihrer Lehre, nach welcher alle Handlungen Sünden sind, wenn sie nicht durch die Gnade geheilt werden. Wenn der Mensch in der Versuchung eine Gnade empfängt, so kann er nicht sündigen.

Der Jesuit zeigt den beiden Jansenisten eine Menge Schriften, die seine Ansichten beweisen sollen. Aus dem Gesagten zieht Pascal alsdann die Folgerungen. Einerseits sieht er, daß viel mehr Menschen durch Unwissenheit gerettet werden als durch die Gnade und die Sakramente; anderseits gibt es genug Menschen, die in der Sünde leben und daher keine Gnade erhalten. Und diese Sünden sollten nicht anzurechnen sein? In dieser Weise geht die Diskussion weiter. Die Jesuiten halten an den péchés d'ignorance fest: es sind Sünden aus Unwissenheit, weil die Gnade fehlt, welche sie das Böse erkennen ließe. Diese Gnade wird aber allen verliehen; wie kann es da Sünden aus Unwissenheit geben? Sind da nicht die Jansenisten im Rechte, wenn sie sagen, Gott gibt nicht allen Menschen Gnade, um die Sünde zu vermeiden? Die Jansenisten kommen immer wieder auf ihren alten Standpunkt zurück: die Gnade wirkt unfehlbar, wenn sie gewährt wird.

Wir sehen aus den Provinciales, die wir hier besprochen haben, daß Pascal sich bemüht, das tiefe Wirken der Gnade zu offenbaren, welche den Menschen aus seinem Stolze und seiner Gleichgültigkeit herausreißt und zu Gott

ruft. Freilich geht er in seinen Ansichten, die ja nur die seiner Lehrer sind, zu weit, indem er die Gnade verherrlicht und so Gott dem menschlichen Tun unterwerfen will. Wir dürfen nicht glauben, daß Gott uns ohne unsere Mitwirkung rettet; wenn auch die Gnade in ihrem Wirken ganz göttlich ist, so muß sie stets von dem menschlichen Handeln begleitet sein.

Alle Streitfragen, die in den vier Provinciales zur Sprache kommen, lassen sich auf den Hauptgegensatz der beiden Parteien, Jesuiten und Jansenisten, zurückführen: 1. Gott gewährt allen Menschen die Gnade, damit sie das Gute tun können; der Mensch, auf sich allein angewiesen, besitzt nicht die Kraft, die gute Handlung zu vollbringen; wenn er aber mit seinem freien Willen der Einladung der Gnade folgt, so kann er handeln. 2. Gott gewährt nicht allen Menschen die Gnade; der aber, dem sie gegeben ist, vollbringt das Gute, ob sein Wille zustimmt oder nicht, d. h. die Gnade wirkt aus sich allein und macht den Willen fügsam.

„Voilà le débat essentiel entre les jansénistes et leurs adversaires", schließt Strowski seine Erörterungen über die ersten vier Provinciales. Tout le reste est jargon, algèbre théologique, et jeu abstrait. Mais cela, c'est la vie même; c'est le siècle tout entier. Nous y discernons la réaction violente d'une secte ultra-chrétienne contre le stoïcisme dominant. Evoquons les héros de Corneille; et en face d'eux regardons cette Phèdre qui est le chef d'oeuvre de la psychologie janséniste. Un Rodrigue, un Auguste sont selon M. Lemoine; Phèdre est selon Arnauld. Il faut choisir entre les deux types d'humanité: lequel est selon la vérité? C'est le problème avec ses incalculables conséquences: et c'est lui qui passionne la Sorbonne. (Strowski, Pascal et son temps, T. III, Ch. III, p. 83—84.)

IV. Abschnitt.

## Willensfreiheit und Gnade in den Tragödien Corneilles.

Ueberall in der Literatur wie in den philosopsischen Systemen des 17. Jahrhunderts kehrt die ganze Lehre wieder von der Verderbtheit der menschlichen Natur und ihrer Wiedergeburt durch die Gnade, von dem engen Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Wirken, vom moralischen Elend des Menschen, wenn er von Gott verlassen ist, und von seiner Größe, wenn er mit Gott lebt. Die Werke eines Bossuet, Bourdaloue, Racine, Boileau, La Bruyère, die Systeme eines Malebranche,, Spinoza, Leibniz zeigen alle den Einfluß dieser Ideen. Dazu hat Pascal am meisten beigetragen. Er hat auf Bossuet, Bourdaloue, Racine, Boileau und La Bruyère so stark eingewirkt, daß diese alle mit ihm die jansenistische Grundlehre teilten.

Die Frage der Gnade und des freien Willens erklärt auch den wesentlichen Unterschied in den Ideen der damaligen Dichter, besonders zwischen Corneille und Racine. Die Erziehung der beiden kann den Grund zu diesem Unterschiede gelegt haben. Tiefer noch und nachhaltiger wird persönliche Anlage und Lebenserfahrung bei solcher Trennung mitgewirkt haben. Corneille, als Schüler der Jesuiten, wird also Verteidiger der Willensfreiheit; Racine, als Schüler von Port-Royal, bekennt sich zu der allein wirksamen Gnade.

Corneille gestattete seiner Phantasie niemals, sich das Uebernatürliche der Religion vorzustellen und es auszumalen; nie vermischte er seine Poesie mit seinem Glauben. Er schrieb zwar einen Polyeucte und Théodore, aber die Auffassung des Christentums ist in diesen Tragödien nicht persönlich; er folgt vielmehr den „Acta Martyrum", hält sich an die autorisierten Erklärungen und erlaubt sich keine neue Vorstellung; seine einzige Originalität liegt in der poetischen Behandlung. Er entdeckt in der Menschenseele kein Geheimnis; wie sollte er jenes fühlen, das gleichsam die Wurzel des ganzen Daseins ist, und das die Religion erklären muß? Und trotzdem Corneille nur wenig Theologie versteht, ist er doch eher Dogmatiker als Mystiker; mancher Vers im Polyeucte kann uns als eine ebenso genaue Definition der Gnade gelten wie die des Katechismus.

Das Theater, wie Corneille es auffaßte, duldete keinen Abstecher in eine andere Welt. Für ihn gab es keine Vorsehung, welche die menschlichen Handlungen nach einem göttlichen Plane leitet. Deshalb sind die Personen in seinen Tragödien die selbständigen Lenker ihrer Entschließungen; sie verlassen nicht die Schranken des gegenwärtigen Lebens. In ihren Kämpfen berufen sie sich nur auf sich selbst und tragen in ihrem Herzen ihr Paradies, d. h. die Billigung, die sie sich selbst geben. So wählt er auch seine Helden aus dem heidnischen Altertum, wo die Menschenkraft gegen das Schicksal kämpft, und zwar ohne übernatürliche Unterstützung, ohne Aussicht auf das Unendliche. Nur selten setzt der Dichter christliche Episoden in Szene, und selbst dann begrenzt er den geheimnisvollen Einfluß in der Aenderung der Gefühle bei seinen Helden, so daß eigentlich die Selbstenergie dasselbe Resultat erzielt hätte. Sonst sehen wir überall in seinen Tragödien den Menschen kämpfen und

leiden, ohne seine Augen zum Himmel zu erheben: Die christlichen Helden im Cid, welche aus Trauer, Angst und Furcht von ihrer eigenen Schwäche niedergedrückt sind, denken keinen Augenblick daran, durch Gebet sich zu stärken.

Wie können aber die Tragödien Corneilles trotzdem einen religiösen Eindruck zurücklassen? Weil seine Helden nicht ihren Neigungen folgen. Der freiwillige Umsturz der Motive zu unseren Handlungen, wie sie die Religion oder die Philosophie erzeugt, und die Unterwerfung unserer Selbstzucht sind bei ihm die Regel.

Dieses Vorherrschen des Willens ist auch der Grund, weshalb Corneille die Liebe anders als seine Zeitgenossen auffaßt. Die Vernunft muß die Liebe zu ihrem Abschluß in der Aufopferung ihrer selbst führen und verhüten, daß sie sich in der Selbsttäuschung des Glückes verirre. Somit übertrifft die Vernunft die Liebe an Würde und Stärke. Die Leidenschaft an sich ist wertlos und nichts weiter als eine Anregung und Gelegenheit, einen Wert zu erzielen. Die Selbstbeherrschung ist edler, sie allein hilft dem Menschen zur Vollkommenheit: „L'amour n'est qu'un plaisir, l'homme est un devoir" (Le Cid, III, 6).

„Et sur mes passions, ma raison souveraine . . .
Ma raison . . . dompte mes sentiments."
(Polyeucte, II, 2.)

Corneille bekennt auch, daß die Liebe nicht unwiderstehlich ist; der Wille kann sie aufhalten, da sie ihm unterworfen ist. Der Mensch liebt nur, wenn es sein Geist billigt; manchmal zwingt er sich dazu; aber selbst wenn er verliebt ist, kann er sich beherrschen. Diese Hingabe der freiwilligen Liebe, die der Dichter wohl aus eigener Erfahrung kannte, und die man auch bei Descartes findet, scheint sehr unbegründet zu sein. Mit Racine sehen die meisten Autoren in der Leidenschaft eine dem Menschen

fremde Kraft, die ihn dahin führt, wohin er nicht will, und die um so erhabener scheint, je mehr sie ihn zwingt, seine Grundsätze zu verleugnen. Nehmen wir an, daß der Wille auf das Herz wirken kann; jedoch glauben, daß er alles bewirkt, wäre zugestehen, daß die Liebe in uns gar nichts vermag. Diese Macht des Willens ist mit dem dramatischen System Corneilles eng verbunden.

Die Tragödie Corneilles ist nicht das Resultat einer hochgespannten Vision, sondern einer sorgfältig ausgearbeiteten, treffenden Betrachtung über den Zustand des Menschen. Für diesen Dichter gibt es nichts, das mehr verdiente verherrlicht zu werden, als das menschliche Freiheitsvermögen, der freie Wille. Die Philosophie des Descartes stimmt ihm darin zu: „Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés" (Traité des passions, art. 452).

Wie kommt aber Corneille dazu, die Willensfreiheit des Menschen als dramatischen Gegenstand auszunützen? Es bedarf doch eines Genies, um den übernatürlichen Charakter einer freien Handlung zu bemerken und darüber heroische Vorstellungen auszudenken. Nach den verschiedenen Richtungen der bisherigen Tragödie mußte sich seine nationale Tragödie von theologischen Kontroversen durchaus freihalten. Der Dichter kümmerte sich daher weder um Theologie noch um irgend ein System über Vorsehung, sondern ging direkt auf das Wesentliche in der Menschennatur zu und entdeckte hier die Konflikte tragischer Schönheit, von welcher ein jeder Erfahrung haben konnte.

Die Renaissance hatte die stoische Philosophie wieder ins Leben gerufen. Die geistreichsten Männer des 16. Jahrhunderts hatten sich eine weltliche Weisheit zurechtgelegt,

deren Grundlage die Verehrung der inneren Freiheit bildete. Rabelais, La Boétie, Montaigne, L'Hôpital, de Thou, Du Vair, Molière, sie alle glaubten, daß es die erste Aufgabe des Menschen sei, sein eigener Herr zu werden.

Corneille sieht in der menschlichen Natur zwei Teile: „les sens et la raison".*) Unter „sens" versteht er das instinktmäßige Wesen mit seinen Trieben und Schwächen, seinen blinden Selbsttäuschungen, seiner naiven und grausamen Selbstliebe. „La raison" ist dagegen das Reich der Ideen, die sich erörtern und bestimmen lassen; sie sind entweder durch Ueberlieferung überkommen oder durch persönliche Ueberwindung erlangt worden. Folgt man diesen Ideen, so kann man sich sagen: „Je sais ce que je fais, ce que je veux." Sie stellen eine erlangte Freiheit dar und herrschen somit über die Gefühle. Nur der kann wirklich handeln, wer die Handlung mit Willen und Wissen vollbringt.

Für Corneille ist nur das sich bewußte, vernünftige Menschenleben der tragischen Szene würdig: Die Unterwerfung der passiven Leidenschaften unter das aktive Geistesleben.

Andere Tragödien Corneilles haben zu ihrem Lebenselement, daß sie zeigen, wie seine Helden aus jenem Konflikt als Sieger hervorgehen. Für unsere Frage kommt hauptsächlich Polyeucte in Betracht, weshalb wir auch diese Tragödie in besonderer Weise behandeln und von den anderen nur kurze Notizen geben. Bei fast allen Helden können wir als Hauptmerkmal den Willen oder die

---

*) Der Gegensatze zwischne „passion" und „raison" ist alt schon in der griechischen Philosophie. Siehe Brentano: Psychologie des Aristoteles, S. 155, 157, 159; Harnack: Dogmengeschichte, I³, S. 223; III¹, S. 103; I³, 212; Müller: Kirchengeschichte, I, 136 (Origenes).

Vernunft als Herrscherin über die Leidenschaften oder „les sens“ bezeichnen.

Die beiden Helden im „Cid“, Rodrigue und Chimene, bekämpfen sich, trotzdem sie sich lieben. Sie unterwerfen ihre Liebe dem Pflichtbewußtsein und Ehrgefühl. Der Kampf wird nicht zwischen zwei Gefühlen verschiedener Art geliefert, sondern zwischen zwei verschiedenen Auffassungen desselben Gefühles, d. h. der Liebe. Aus Liebe möchte Rodrigue nicht um alles in der Welt seine Geliebte betrüben oder sie verlieren; aber dieselbe Liebe könnte nie ertragen, von der Geliebten verachtet zu werden, wenn er sich an ihrem Vater nicht rächen wollte und seiner Ehre uneingedenk wäre. Gehorcht er der ersten Eingebung der Liebe, würde er sich dieser Liebe unwürdig zeigen. Also muß er ihren Vater töten und ihr Herz betrügen. Denselben Kampf hat Chimene zu bestehen: ihr erster Gedanke ist, den Geliebten zu retten; aber auch sie muß sich seiner würdig zeigen und darum seinen Tod verlangen.

Corneille hat hier noch keinen moralischen Konflikt dargestellt: daher handelt es sich auch nicht um dargebotene Gnaden, die durch Zustimmung des Willens wirksam würden. Der Dichter zeigt nur, wie man mit dem Willen selbst die mächtigsten Gefühle niederdrücken kann. Der Wille allein vermag alles. Mag man in den beiden Helden das siegreiche Gefühl Ehre oder eine andere Eingebung der Liebe nennen, das Resultat ist dasselbe: „la passion impulsive est vaincue par la passion intellectuelle“. —

Ein ähnlicher Kampf erwächst aus dem Konflikt zwischen einer natürlichen, unfreiwilligen Leidenschaft und einer freien, überlegten im „Horace“. Die Personen, die sich lieben, müssen gegeneinander kämpfen; der dem Vaterland schuldige Gehorsam stellt sich den Verpflichtungen der Blutsverwandtschaft gegenüber. Das Band, das

zu zerreissen war, ist stark. Einer der Horatier ist mit der Schwester der Curiatier vermählt, und einer der Curiatier mit der Schwester der Horatier verlobt. Die Tragödie zeigt in verschiedenen Herzen den Kampf zwischen Vaterlandsliebe und Liebesglück. Im jungen Horace ist die Liebe zum Vaterland mächtig, leidenschaftlich; sie triumphiert ohne sichtbare Ueberwindung. Dasselbe Gefühl siegt ohne Zaudern, aber nicht ohne Tränen im alten Horace. Im Curiace sind die beiden Beweggründe fast gleich; jedoch behält die Vaterlandsliebe nach Kämpfen und Leiden die Oberhand. In Sabine ist die Gattenliebe stärker; sie sieht aber die Größe der anderen Pflicht, klagt und duldet. Camille jedoch läßt sich ihre Liebe nicht rauben: ihre Leidenschaft, glücklich zu sein und zu lieben, zwingt sie, sich gegen die Pflicht zu empören. Und die Katastrophe bricht herein, da Bruder und Schwester in ihrer Liebe die äußerste Leidenschaft zeigen.

In der Tragödie „Cinna" führt nicht Cinna selber den inneren Kampf; er ist vielmehr das Werkzeug der Aemilia. Im Herzen des Kaisers Augustus spielt sich der Kampf ab zwischen den Gefühlen der Wut und der Rache mit denen der Milde. Der Monolog des IV. Aktes und die folgende Szene mit Livia geben uns eine Vorstellung von den sich widerstreitenden Gefühlen, die sich nicht überstürzen, sondern nacheinander in geordneter und natürlicher Weise überdacht werden. Der Uebergang von einem Gedanken zum anderen geschieht durch eine progressive Betrachtung der Gründe, die zu milderen Anschauungen führen sollen. Die Undankbarkeit Cinnas zwingt ihn zur Strenge, aber er will sich überwinden und verzeiht.

Nicomède ist der Held, den Corneille am besten gezeichnet hat. Sein Hauptzug ist der vollständige Besitz seiner selbst. Von allen Seiten erfährt er Verrat und

Untreue, stets ist er Attentaten ausgesetzt, aber er bleibt ruhig und besonnen und denkt nicht an Rache. Da er nur an sich selbst denkt und an sich nicht irre wird, kann er ruhiges Blut bewahren. In ihm herrschen die „passions intellectuelles" über die „passions impulsives" — „la raison domine les sens". Nicomède ist ein „imployable esprit", wenn wir einen Ausdruck von d'Aubigné anwenden dürfen.

Es ist die Methode Corneilles, Helden zu wählen, die im Kampfe zwischen den Neigungen ihrer Gefühle und ihrem überlegenen Willen, sich selbst bezwingen, indem sie die harte Pflicht dem Liebesglück vorziehen müssen. Die Ritterehre ist ein edles Joch, die Liebe muß ihr mit Tränen unterliegen; auch die Vaterlandsliebe ist ein Joch, zärtliche und natürliche Gefühle müssen darunter leiden: aber es ist Pflicht. — Corneille mustert alle gebieterischen Ideen, um derentwillen man den Freuden des Lebens entsagen muß, und so kommt ihm auch die Religion in den Sinn. Ist die Geschichte der Märtyrer, der Asketen, der Priester und der Gläubigen nicht ein beständiger Krieg des Willens gegen die niederen Leidenschaften? Von den vielen Religionen konnte ihm allein nur die christliche Helden nach seinem Sinn liefern: denn die heidnischen Religionen schrieben dem Willen nicht vor, daß er sich die Natur unterwerfen müsse. Wohl aber das Leben der Heiligen öffnet sich dem nach Heldentum suchenden Dramaturgen. Jede Seite erzählt ihm von einem Zweikampf zwischen Gott, der die Seele auf rauhen Wegen zu sich führen will, und dem Fleische, das Widerstand leistet.

Corneilles Helden waren bis jetzt stets ausnahmslos die absoluten Beherrscher ihrer selbst gewesen. Rodrigue, Horace, Auguste und Nicomède waren mit ihrem Willen allmächtig. Der Dichter mußte sich aber nun die Frage vorlegen, aus welchem geheimnisvollen Schatze ziehen

diese Helden die Energie, wodurch sie so bewundernswert werden? Sind sie sicher, stets diesen allmächtigen Willen zu haben? Können sie immer wollen, wann es geboten wird? Die Frage wird für den Dichter von großer Bedeutung.

„Et Dieu, qui tient votre âme et vos jours dans sa main,
Promet-il à vos voeux de le vouloir demain?"
(Polyeucte, I, 1.)

Der Gedanke der Gnade gibt dem Dichter die Lösung des Problems. Ja, er sieht ein: selbst die Tapfersten haben nicht die Macht, über ihren Willen zu verfügen. Alles Heldentum liegt in Gott:

„J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse."
(Polyeucte, II, 6.)

In dem Zeitpunkt, als Corneille seinen Polyeucte verfaßte, hatten eben die Streitigkeiten der Jesuiten und Jansenisten Frankreich in Aufregung gebracht. Die theologische Streitfrage war für das Publikum aktuell geworden. So konnte niemand daran Anstoß nehmen, daß ein solches Problem auch in der Tragödie behandelt wurde. Ohne Zweifel teilte Corneille die Ansicht der Jesuiten. Er, der eifrige Verteidiger des freien Willens, erkannte niemals der Gnade das ganze Vermögen zu, sondern wollte beide Mächte vereinigen. Um die Wirksamkeit zum Guten zu erreichen, bedarf es nach ihm des Zusammenwirkens des freien Willens mit der Gnade. Auch bei ihm ist die Gnade nicht wirksam von sich selbst und kraft ihrer eigenen Natur, sondern nur durch die Zustimmung des freien Willens. Es hängt allein von unserem Willen ab, ob die Gnade genügend bleibt oder wirksam wird: „Dieu propose et l'homme dispose" wie bei den Stoikern.

In Wirklichkeit stellt sich Corneille dasselbe Problem, wie die Begründer der theologischen Systeme: ob wir

selbst die Lenker unserer Lebensführung sind und das Wirken der Natur zu unserer moralischen Vervollkommnung genügt, oder ob wir dazu einer Hilfe von oben bedürfen. Nehmen wir nur die Gnade an, so verringern wir die Natur und vernichten den freien Willen; leugnen wir die Gnade und räumen wir alles der Natur ein, so machen wir in moralischer Hinsicht aus Gott eine unnütze Hypothese. Der beste Ausweg ist der Mittelweg; wir bedürfen der Gnade Gottes, wo wir mit unseren natürlichen Fähigkeiten das gewollte Ziel nicht erreichen können.

Die beiden Helden im Polyeucte erscheinen unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten. Pauline ist wieder die Verkörperung des überzeugten Pflichtgefühls: Pflicht gegen den Vater, der ihren Gehorsam verlangt, wenn auch ihr Herz blutet; Pflicht gegen den Gatten, der ihr aufgedrängt wird. Sie überredet sich selbst, daß eine Tochter ihrem Vater gehorchen, eine Frau ihren Mann lieben müsse. Nachdem sie diese Pflichten übernommen hat, schöpft sie aus ihrer eigenen Energie die Kraft, sie zu erfüllen. Ihre Grundsätze sind: der Glaube, daß man aus sich selbst etwas erreichen kann; der Entschluß, in zweifelhaften Fällen an die Vernunft zu berufen und alles zu vermeiden, was erregen und erschüttern könnte, stets dieses eine zu wollen, was kommen möge, und immer die Ehre über alles zu schätzen.

Die Vernunft hilft ihr das Opfer ihrer ersten Liebe bringen:

„Une femme d'honneur peut avouer sans honte
Ces surprises des sens que la raison surmonte." (I, 3.)

Sie liebte einen jungen Offizier, Sevère; ihr Vater verweigerte seine Zustimmung; die Liebenden trennten sich aus Gehorsam. Pauline erfährt den Tod ihres Geliebten, sie darf ihn nicht beweinen. Ihr Vater, zum Gou-

verneur einer entfernten Provinz ernannt, will sie mit einem einheimischen Fürsten vermählen. Um zu gehorchen, entsagt sie ihrer Liebe zu Sevère und nimmt die Wahl ihres Vaters an:

„Et moi, comme à son lit je me vis destinée,
Je donnai par devoir à son affection
Tout ce que l'autre avait par inclination."

Sie liebt ihren Gatten aus opferwilliger Liebe, aus Pflicht, nicht aus natürlicher Neigung. Ihr Wille überwindet alle Hindernisse, die das Herz ihr in den Weg stellt. Nun bemerkt sie bei ihrem Gemahl eine Veränderung, die sie nicht verstehen kann, und die sie beunruhigt. Ein Traum vermehrt ihre Unruhe und Angst. Polyeucte ist zwar gegen sie liebevoll, aber er gehorcht einem fremden Einfluß und leidet selbst unter dem Drucke, dem er folgen muß. Die Versuchung naht: Sevère ist nicht tot, er ist der Liebling des Kaisers und kommt sie zu besuchen. Die Verhältnisse zwingen sie, ihn zu empfangen; sie fühlt ihre Schwäche:

„Je crains ce dur combat et ces troubles puissants
Que fait déjà chez moi la révolte des sens." (I, 3.)

Aber mit ihrem Willen ist sie entschlossen der Versuchung zu widerstehen:

„Oui je vais de nouveau dompter mes sentiments,
Pour servir de victime à vos commandements." (I, 3.)

So bleibt sie standhaft vor ihrem einstigen Geliebten und bekennt ihm ihre Liebe zu ihrem Gemahl:

„Mais puisque mon devoir m'imposait d'autres lois,
De quelque amant pour moi que mon père eût fait
choix . . .
Quand je vous aurais vu, quand je l'aurais haï,
J'en aurais soupiré, mais j'aurais obéi,
Et sur mes passions ma raison souveraine
Eût blâmé mes soupirs et dissipé ma haine." (II, 3.)

Aber wenn auch der Wille über die Gefühle herrscht, so fühlt sie dennoch deren Macht:

„Ma raison, il est vrai, dompte mes sentiments;
Mais, quelque autorité que sur eux elle ait prise,
Elle n'y règne pas, elle les tyrannise;
Et quoique le dehors soit sans émotion
Le dedans n'est que trouble et que sédition." (II, 2.)

Kaum ist diese Versuchung vorüber, so hat sie eine andere Prüfung zu bestehen. Ihr Gemahl, dem allein sie gehören will, ist Mitglied der verachteten christlichen Sekte. Er ist für sie weiter nichts als ein Narr, den man mit Nachsicht behandeln muß. Seine geheimnisvollen Worte sucht sie vergebens zu verstehen. Und doch ist in seinem Wesen etwas Uebermenschliches, das ihren starken Willen beeinträchtigt. Von Handlung zu Handlung, je mehr Gott von ihm Besitz ergreift, desto mehr läßt Pauline sich vom Gatten beeinflussen, bis sie zuletzt Polyeucte mit Leidenschaft liebt, weil sie in ihm jene stärkende Kraft bemerkt, die befiehlt, befreit und über Leiden und Tod siegt, die sie von jeher bewundert und durch ihr ganzes Leben bekannt hat. Die Unterwerfung ihres Willens unter den des christlichen Gatten ist vielleicht die tiefste Szene der ganzen Tragödie. Im vierten Akte stehen sich Polyeucte und Pauline gegenüber; beide glauben im Rechte zu sein, beide fühlen sich unfähig, sich gegenseitig zu überzeugen, daß sie im Irrtum sind. Für Polyeucte ist die Szene die große Versuchung, den gefaßten Entschluß, seinen Willen, dem Herzen zum Opfer zu bringen. Er soll sich gegen diejenige verteidigen, für welche er willig alles opfern möchte, nur seinen Gott nicht. Der Kampf zwischen Liebe und Pflicht fällt ihm schwer; denn er muß seine Gattin wie eine Feindin von sich stoßen, eine Feindin, die er nicht hassen darf, und die daher um so gefähr-

licher für ihn ist. Aus dieser Versuchung geht Polyeucte als Sieger hervor, ohne daß es ihm gelungen ist, Pauline zum Glauben zu bekehren. Die beiden Gatten haben sich noch nicht verstanden, sie kennen sich noch nicht, trotzdem sie sich ähnlich sehen. Was Polyeucte klar wie die Sonne scheint, bleibt für Pauline dunkel; „célestes vérités" für ihn, „imaginations" für sie. Weder Bitten noch Tränen überzeugen; die Gatten verlassen sich, ohne sich gefunden zu haben. Polyeucte wird sich selbst opfern, sogleich wird er von Pauline verstanden. Er opfert sich nicht ihr, sondern dem Gott, den sie verabscheut und nicht kennt. Sie weiß nichts von der Lehre der Christen; sie sieht nur, daß für einen geheimnisvollen, unsichtbaren Wert alles geopfert wird. Sie fühlt, daß etwas Uebernatürliches dazwischen tritt, und daß dieses einem Glauben entspricht, den sie noch nicht fassen kann, aber der schon in ihr keimt. Ohne es zu wissen, wird sie zur Heldin und ruft: „Mon Polyeucte", als wollte sie sagen: Polyeucte ist nicht allein mein, er ist ich selbst, er ist, was ich sein wollte, und so bin ich sein. Pauline gehört von nun an ihrem toten Gemahl.

Kein Mittel konnte auf sie wirken außer einem: Die Selbstaufopferung. Diese war nötig, um ihr die Wahrheit zu zeigen; sie sieht, willigt ein und ist Christin. Ihr Wille muß der Gnade zustimmen, um sie wirksam zu machen. Die erste Versuchung kann Pauline mit ihrem Willen überwinden; sie hält ihre Pflicht zu hoch, als daß sie dem ehemaligen Geliebten noch ein Recht auf ihr Herz gewähren möchte. Aber in der zweiten Versuchung unterliegt sie; es ist natürlich nur eine Niederlage von dem Standpunkte aus, den sie nun einmal gefaßt hat. In wirklichem Sinne ist es ja ein Sieg über ihre heidnischen Anschauungen. Sie soll Christin werden; der Widerstand ihres Gatten macht ihr Bedenken, sie verachtet nicht mehr das Christen-

tum, das solche Stärke verleiht. Die Gnade macht sich in dieser Weise fühlbar, nur bemerkt sie es nicht: erst wenn sie dieser Gnade zustimmt, kann diese wirksam werden. Und die Zustimmung erfolgt nach dem Tode ihres Gatten:

„Je vois, je sais, je suis désabusée:
De ce bienheureux sang tu me vois baptisée;
Je suis chrétienne enfin, n'est-ce point assez dit?" (V, 5.)

Der Kampf, den Polyeucte zu führen hat, ist nicht minder schwer. Es gibt für den Christen zwei Hauptgebote: „Du sollst den Herrn, Deinen Gott lieben aus Deinem ganzen Herzen, aus Deiner ganzen Seele und aus allen Deinen Kräften." Dies ist das erste Gebot; das andere ist ihm gleich: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst." Es ist von großer Bedeutung, die Ordnung der beiden Gebote nicht umzustürzen. Polyeucte soll dem Glück entsagen, seiner hohen Stellung, der Liebe zu seiner Gemahlin, um der göttlichen Eingebung zu folgen und für seinen Gott zu sterben. Seinen eigenen Kräften überlassen, könnte er nie ein solches Opfer bringen, aber mit der Gnade vermag er alles. Sie wirkt aber nicht von sich selbst, sein Wille muß sich mit ihr vereinigen. Seit dem ersten Augenblick ist ihm die Gnade dargeboten, er hat nur einzuwilligen, und sie wird wirken. In diesem Sinne spricht Néarque zu Polyeucte:

„Et Dieu, qui tient votre âme et vos jours dans sa main,
Promet-il à vos voeux de le vouloir demain?
Il est toujours tout juste et tout bon; mais sa grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace;
Après certain moments que perdent nos langueurs
Elle quitte ses traits qui pénètrent les coeurs;
Le nôtre s'endurcit, la repousse, l'égare: . . .
. . . Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien

Tombe plus rarement, ou n'opère plus rien.
Celle qui vous pressait de courir au baptème,
Languissante déjà, cesse d'être la même,
Et pour quelques soupirs qu'on vous a fait ouïr
Sa flamme se dissipe, et va s'évanouir." (I, 1.)

Die Worte Néarques enthalten die ganze molinistische Lehre von der Gnade. Gott gewährt einem jeden genügende Gnaden; Polyeucte besitzt die „grâce suffisante", „Dieu est toujours tout juste et tout bon". Noch will er dem Drängen der Gnade nicht gehorchen, ihr noch nicht zustimmen, und so kann sie nicht wirken; willigt er nicht ein, so wird sie ungenügend, d. h. sie verschwindet. Nach jansenistischer Auffassung müßte die Gnade sofort wirken, ob Polyeucte willens ist, sich taufen zu lassen oder nicht. Daß die Gnade nur mit der Mitwirkung des freien Willens wirksam werden kann, ist hier offenbar ausgesprochen: mais sa grâce ne descend pas toujours avec même efficace. Wenn die Gnade stets dieselbe ist und unfehlbar wirkt, so muß sie auch bei Polyeucte dementsprechend wirken. Der Mensch hat aber die Freiheit mitzuwirken: Le nôtre (coeur) s'endurcit, la repousse, l'égare; er kann der Gnade widerstehen, so daß sie nicht mehr wirken kann: Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien . . . n'opère plus rien.

Nachdem Polyeucte die Taufe empfangen hat, fühlt er in sich einen heiligen Eifer, der ihn zum Opfer drängt. Die Wahl ist schwer: auf der einen Seite Gott, der ihm mit der Märtyrerkrone winkt, auf der anderen seine Gattin, die er mit Innigkeit liebt; zwei Gebote: Du sollst Gott lieben . . . Du sollst Deinen Nächsten lieben. Gott hat ihm die Gnade des Martyriums gewährt, aber diese Gnade ist nur erst suffisante; nachdem er gegen die Liebe seiner Gattin mit Erfolg gekämpft hat, kann er der Eingebung der Gnade zustimmen und sie wirksam machen.

Die Gnade Gottes macht sich in Polyeucte fühlbar:

„Allons, mon cher Néarque, allons aux yeux des hommes
Braver l'idolâtrie, et montrer qui nous sommes:
C'est l'attente du ciel." (II, 6.)

Der Mensch ist zu schwach, um mit seinen Kräften allein das Martyrium anzustreben, zu schwach, um mit Mut den Martertod zu erleiden. Er bedarf dazu der göttlichen Gnade:

„Qui marche assurément n'a point peur de tomber:
Dieu fait part, au besoin, de sa force infinie.
Qui craint de le nier, dans son âme le nie:
Il croit le pouvoir faire, et doute de sa foi.
... J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse."
(II, 6.)

Da Polyeucte entschlossen ist, der Eingebung der Gnade zu folgen, so kann die Gnade auch ungehindert wirken:

„Vous sortez du baptême, et ce qui vous anime,
C'est sa grâce, qu'en vous n'affaiblit aucun crime:
Comme encore tout entière, elle agit pleinement,
Et tout semble possible à son feu véhément.
Mais cette même grâce en moi diminuée,
Et par mille péchés sans cesse exténuée,
Agit aux grands effets avec tant de langeur
Que tout semble impossible à son peu de vigueur."
(II, 6.)

Nicht die Sünden können die Wirksamkeit der Gnade hindern, denn sonst könnte sich ja z. B. ein großer Sünder nie bekehren; sondern der durch die Sünden gehemmte Wille vermag nicht mitzuwirken, und dann bleibt die Gnade unwirksam.

Polyeucte hat seinen Entschluß ausgeführt, er erwartet den Tod. Der eigentliche Kampf zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zur Gattin beginnt. Die Pflicht, sich Gott zu opfern, muß über die Natur siegen. Nur die Gnade kann den Sieg möglich machen.

„Que voulez-vous de moi, flatteuses voluptés?“ (IV, 2.)
„Seigneur, qui vois ici les périls que je cours,
En ce pressant besoin redoutable ton secours!“ (IV, 1.)

Und Gott stärkt ihn mit seiner Gnade:

„Monde pour moi tu n'a plus rien:
Je porte en un coeur tout chrétien
Une flamme tout divine;
Et je ne regarde Pauline
Que comme un obstacle à mon bien.“ (IV, 2.)

Und endlich ruft Polyeucte aus:

„C'est vous, ô feu divin, que rien ne peut éteindre
Qui m'allez faire voir Pauline sans la craindre.“ (IV, 2.)

Wir haben bereits die Unterredung der beiden Gatten besprochen. Polyeucte siegt nur mit Not über das Drängen seiner Gattin. Fast hätte er sich überreden lassen, er seufzt und weint, aber die Gnade hilft ihm, er bleibt stark: Vivez heureuse au monde, et me laissez en paix.“ (IV, 3.)

„Qu'on me mène à la mort, je n'ai plus rien à dire.“
(IV, 4.)

Wenn der Wille der Gnade zugestimmt hat, so kann nichts mehr ihre Wirksamkeit hindern. Alle Versuche, Polyeucte von seinem Entschluß abzubringen, sind umsonst, er bleibt standhaft:

„Que tout cet artifice est de mauvaise grâce . . .
Après avoir tenté l'amour et son effort . . .
Vos résolutions usent trop de remise;
Prenez la vôtre enfin, puisque la mienne est prise." (V, 3.)

Seine Antwort auf die Drohungen des Félix ist stets dieselbe: „Je suis chrétien."

Polyeucte erleidet den Tod. Seine Standhaftigkeit, sein Opfermut erleuchtet die anderen, sie willigen in die dargebotene Gnade ein: Die Gnade wirkt. Pauline ist Christin:

„Ce n'est point ma douleur que par là je fais voir;
C'est la grâce qui parle . . . je suis chrétienne." (V, 5.)

Auch Félix wird durch die Gnade gewonnen:
„J'en ai fait un martyr, sa mort me fait chrétien." (V, 6.)

Wir glauben nicht zu übertreiben, wenn wir die Tragödie Polyeucte eine dramatische Darstellung der molinistischen Lehre von Willensfreiheit und Gnade nennen. Damit wollen wir nicht behaupten, daß die Tragödie gegen den Jansenismus gerichtet wäre. Es ist dies auch nicht möglich, denn Polyeucte erschien im nämlichen Jahre wie der „Augustinus" (1640). Der Streit der Thomisten und Jesuiten war aber hinreichend bekannt, um einen Jesuitenschüler zu veranlassen, die Lehren seiner Meister einer Tragödie zugrunde zu legen.

So zeigt sich uns Corneille in allen seinen Tragödien als überzeugter Anhänger des freien Willens. Die Oberhoheit des Willens und der „passions intellectuelles" über die „sens" und die „passions impulsives" ist bei allen seinen Helden in einer Weise charakterisiert, daß die Tendenz, die er befolgt, mit leichter Mühe zu erkennen ist.

V. Abschnitt.

## Die jansenistische Lehre von der Gnade in den Tragödien Racines.

Wenn es wahr ist, daß die durch Lehrer und Erzieher eingeprägten Ideen auf das spätere Leben und besonders auf die späteren Werke eines Menschen einen Einfluß ausüben, so kann man das von Racine behaupten.

Jean Racine war in Port Royal Schüler der berühmten Lehrer Lancelot und Le Maître gerade zu der Zeit, als der Streit zwischen Jesuiten und Jansenisten am heftigsten wütete. Als Arnauld von der Sorbonne verurteilt wurde (1655), befand sich Racine in Port Royal und nahm an den Ereignissen regen Anteil. So schreibt er einmal an seinen Freund Antoine Vitart folgende Verse:

„Ici l'on entend la censure,
La honte et la déconfiture
Des pauvres Augustiniens
Sous les noms des Janseniens."

Alle seine ersten dichterischen Versuche beweisen, welchen Einfluß Port-Royal auf ihn ausübte. So preist er in seinen Oden: Le paysage ou promenade de Port-Royal des Champs nicht allein das Kloster, seine Umgebung und Bewohner, sondern auch die Lebensanschauungen und Lehren, welche dort vorherrschen. Nach drei Jahren (1658) verläßt er die Stätte, wo er seine

Jugenderziehung genossen hat, und begibt sich in das Collège d'Harcourt, wo er ebenfalls unter dem Einfluß jansenistischer Lehrer steht. Einer von ihnen, namens Fortin, hatte 1658 den Druck mehrerer Lettres provinciales vermittelt. Nach Vollendung seiner Studien beginnt Racine seine Tätigkeit als Dichter. Wiewohl er im Grunde seiner Ansichten und Gedanken überzeugter Jansenist bleibt, darf man nicht annehmen, daß er sich stets von seinen Erziehern leiten ließ. Er stand sogar längere Zeit in Fehde mit Port-Royal, da einige seiner Theaterstücke dort unangenehm auffielen, und auch sein Lebenswandel den strengen Augen jener frommen Sittenlehrer nicht entging. Aber näher wurde er in die jansenistischen Lehren eingeführt, als er sich theologischen Studien widmete, um mit Hilfe seines Oheims in Uzès im Languedoc eine Pfründe zu erlangen. So ist also Racine wohl vertraut mit der jansenistischen Antwort auf die Fragen der Gnade und der Willensfreiheit, die in seinen Tragödien auftauchen und deren Einwirkung, im jansenistischen Sinne, unverkennbar ist. Die Grundlehre des Jansenismus kann man in jedem Stück entdecken, seine Helden sprechen in Wirklichkeit die Sprache von Port-Royal; in ihnen verkörpert sich das ganze jansenistische System, nämlich daß der Mensch nicht Herr seiner selbst ist, daß er aus eigener Kraft keine Wahl treffen kann, dieses oder jenes zu tun, sondern daß sein Wille nur zu einer gewissen Handlung gebunden ist, die er vollbringt oder unterläßt, je nachdem ihm übernatürliche Hilfe zuteil wird oder nicht. Hat er die übernatürliche Hilfe, so tut er sicher das Gute und überwindet seine Leidenschaften; entbehrt er des Beistandes der Gnade, so wird er von der Stärke der Leidenschaften mit fortgerissen, um dahin geführt zu werden, wohin er nicht wollte. Allerdings, wenn Racine in seinen Tragödien die Leidenschaft verherrlicht, von der er selbst

gefesselt ist, so muß man beachten, daß er dem Hofe eines jungen Königs schmeicheln will, wo man sich der Leidenschaftlichkeit hingibt. So läßt er auch seine Helden und Heldinnen dieselbe höfische Luft atmen. Erziehung und Umgebung mögen also neben eigener Anlage und Lebenserfahrung die Gründe sein, weshalb Racine einen ganz anderen Weg als Corneille einschlug, und warum die leitenden Motive in seinen Tragödien denen Corneilles scharf entgegengesetzt wurden. —

Nur die Liebe erachtet Racine als der tragischen Szene würdig; jedoch nicht die erwägende, freiwillige Liebe, sondern die leidenschaftliche, die von den Sinnen ausgeht und mit Naturgewalt die Vernunft niederwirft: „les sens dominent la raison". Bei Corneille geht der Held aus dem Konflikt als Sieger hervor, sobald es dem Willen gelingt, über die Sinne zu gebieten; bei Racine siegt der Held nur dann, wenn ihm eine übernatürliche Hilfe zuteil wird, sonst unterliegt er seinen Sinnen. Er erwägt und bedenkt nicht, sein Wille entscheidet nie, er folgt nur der Gnade oder seiner Leidenschaft. In den Tragödien Corneilles ahnt man die Seele des Dichters, der nach Heldentum dürstet; in denen Racines fühlt man ein weiches Herz voll Empfindsamkeit. Die Personen Corneilles sind von übermenschlicher Größe; ihr starker und unumschränkter Wille triumphiert mehr oder weniger leicht, überwindet schließlich die Aufwallung der Sinne und die Empörung der Leidenschaften. Racine bewegt unser Herz zum Mitleid mit den Schwächen des Menschen, der ein ohnmächtiges und willenloses Opfer seiner entfesselten Leidenschaften wurde. Er ist überzeugt, daß der Mensch seit dem Sündenfalle ohne die Gnade unfähig ist, das Gute zu tun. Ohne Aussicht auf Hilfe sind die Personen seiner Tragödien den Gelüsten und Trieben ihrer Natur überliefert; durch ein unerbittliches Geschick sind sie die un-

freiwilligen, aber dennoch schuldigen Urheber ihres Unglückes und verdienen daher Mitleid. Corneille zeichnet uns sittliche Vorbilder und sucht so außergewöhnliche, ergreifende Momente zu schaffen, wo die Helden ihre übermenschliche Seelengröße zeigen, indem sie sich mit einem gewaltigen Aufwand ihres Willens über die Ereignisse und die Leidenschaften hinwegsetzen, um ihre Pflicht zu erfüllen. Racine zeigt uns menschliche Schwäche, oft sogar Kleinheit. Seine Helden sind dargestellt, nicht wie sie sein sollten, sondern wie sie sind, unterworfen ihren heftigsten Leidenschaften, durch deren Konflikt die dramatische Handlung getragen wird. Deshalb sind Racines Helden keine leidenschaftlichen Verbrecher, die unser Mitleid nicht verdienen würden, auch keine vollkommen guten Menschen, deren Bestrafung unsere Entrüstung hervorriefe, sondern tragische Personen, deren selbstverschuldetes Unglück zur Katastrophe führt, die jedoch trotz ihrer eigenen Schuld unser Mitleid erregen. Nicht Ruhm und Ehre sind die Triebfedern ihres Handelns, wie bei den Charakteren Corneilles, sondern ihre Handlungen sind von den Leidenschaften bedingt, denen sie zum Opfer fallen, vom Schicksal, dem sie unterworfen sind. So beurteilt Racine namentlich in seinen ersten Stücken die Menschen und ihr Schicksal nach seiner jansenistischen Weltanschauung, wohl ohne daß er die Absicht hatte, eine solche Weltanschauung darzustellen. Anders aber in der Phèdre, die er eher als heidnische Tragödie unmittelbar dem Polyeucte des Rivalen Corneille gegenüberstellte. Es ist schwer, aus Racines Werken die eigene individuelle Regung zu ermessen, da er ganz der Zeit Ludwigs XIV. angehört und selbstverständlich um die Gunst des Königs buhlte, der jeden fremden Gedanken unterdrückte. Immerhin ist es erstaunlich, daß die jansenistische Tendenz seiner Tragödien, namentlich der Phèdre, dem Hofe nicht

mißfiel, daß er sogar von der jesuitisch gesinnten Madame de Maintenon später den Auftrag erhielt, Athalie und Esther zu verfassen.

Was Pauli in den Marburger Beiträgen zur Romanischen Philologie (B. VII) so treffend vom jansenistischen Einfluß auf den Abbé Prévost bemerkt, das möchte ich durchaus auch auf Racine beziehen. „Was auf ihn einwirkte, war der ewig lebendige Geist des Jansenismus, die Grundanschauungen, auf denen er basierte und für die er selbst die Analogien in seinem eigenen Leben erfahren hatte: der Satz von der Schwäche und Unvollkommenheit des Menschen, von der inutilité der raison im Kampfe mit der passion, von der Chimäre der Willensfreiheit in den einzelnen empirischen Fällen, wo er von seiner Leidenschaft verblendet ist — aveuglé de sa passion . . . (S. 12—13).

Nach dieser allgemeinen Charakterisierung der Tragödien Racines müssen wir seine bedeutendsten Werke kurz untersuchen, um festzustellen, daß sie von dem jansenistischen System abhängig sind. Dies wird ganz besonders in der Phèdre hervortreten.

In „Andromache“ zeigt uns der Dichter alle Geheimnisse und Schwächen des menschlichen Herzens. Mit den grellsten Farben malt er die wilden Stürme der Leidenschaften, denen seine Helden unterworfen sind. Orestes ist in Liebe zu Hermione entbrannt, welche ihrerseits Pyrrhus mit Leidenschaft verfolgt, von ihm jedoch verschmäht wird. Andromache kennt keine andere Liebe als die zu ihrem getöteten Hector und zu ihrem Sohn Astyanax; sie soll sich aber, um ihren Knaben vom Tode zu retten, dem Pyrrhus als Gattin hingeben. Aus diesen Neigungen entsteht der Konflikt: weigert sich Andromache, den Pyrrhus zu ehelichen, so wird dieser Hermione heiraten; Orestes ist dann von seiner Geliebten verlassen.

Willigt sie ein, Pyrrhus als Gatten zu erkennen, so wird Hermione dem Orestes den Dolch in die Hand drücken und Rache am König nehmen. Andromache, auf sich allein angewiesen, hat nicht die Kraft, Widerstand zu leisten, sie kann ihrem Hector die Treue nicht halten, sie muß sich Pyrrhus hingeben, um den Sohn vor der Wut der Griechen zu schützen. Ihr fehlt an und für sich die übernatürliche Hilfe, um standhaft zu bleiben, sie würde ihrem Geschick erliegen, wenn nicht die Leidenschaften der anderen sie aus ihrer Zwangslage erretteten. Hermione, in ihrem Stolz gekränkt, stiftet Orestes an, den Pyrrhus zu ermorden; aber nach geschehener Tat verabscheut sie das Werkzeug ihrer Rache und stirbt von ihrer eigenen Hand. Auch Orestes fällt der Leidenschaft zum Opfer, er folgt der Geliebten in den Tod. — So zeigen sich die Personen der Tragödie im wahrsten Lichte, sie sind ihrem Geschicke unterworfen, können der Stimme des Herzens nicht widerstehen, sondern gehorchen dem Antrieb ihrer Leidenschaften, wodurch sie alle dem Verderben zugeführt werden. Nicht ihr Wille, der das Unheil vermeiden will, ist maßgebend, sondern nur die Leidenschaft, die weder erwägt noch bedenkt. So finden wir hier den jansenistischen Einfluß, den Racine nicht verleugnet. Seine Charaktere sind keine menschlichen Heldengrößen, wie Corneille sie schuf. Der Molinismus ist ja überhaupt für die heroische Tragik wirksamer als der Jansenismus, der aus den Menschen leicht willenlose Puppen werden läßt. Fast scheint es, die eigene Liebespsychologie Racines habe eingewirkt und Charaktere nach seiner Eigenart geschaffen.

In „Britannicus“ stellt der Dichter eine Trennung von Gut und Böse auf. Nero ist zum Guten erzogen worden, er besitzt alles, um nur Gutes zu wirken. Sein Erzieher Burrhus ermahnt ihn stets, auf dem Wege der Tu-

gend zu bleiben. Auf der anderen Seite steht Narcissus, der Verdammte, der Inbegriff des Bösen, der Nero auf die Bahn des Verbrechens leiten will. Nero schwankt noch zwischen Tugend und Laster. Da erfaßt ihn blinde Leidenschaft, eifersüchtige Liebe zu Junia, welche sein Stiefbruder Britannicus liebt. Nero kämpft mit sich, er hat aber weder den Willen noch die Kraft, der Leidenschaft zu widerstehen. Diese wird noch bestärkt durch die Furcht, die ihm seine gebieterische Mutter einflößt, und so wird er zum Brudermörder.

Im Jahre 1670 soll die Herzogin von Orléans Racine und Corneille veranlaßt haben, denselben Stoff zu bearbeiten, um einen Wettkampf der beiden Dichter zu veranstalten. Sie wurden beauftragt, ohne daß der eine vom andern etwas wußte, die Liebe der Henriette d'Angleterre und Ludwigs XIV. unter dem Namen von „Titus et Bérénice" zu verherrlichen. So entstand, wie berichtet wird, die „Bérénice" des Racine und „Tite et Bérénice" von Corneille. Daß dieser Wettbewerb zu Gunsten Racines ausfiel, bedarf keiner Erwähnung, denn die Schwäche des Stoffes konnte er mit einer Eleganz des Stils verkleiden, die Corneille in seinem Alter nicht mehr gelang.

Es steht nun die Frage offen, ob nicht Racine seinen Erfolg dem Umstand verdankt, daß er sich mehr oder minder der Waffen Corneilles bedient und dessen Problem nachgeahmt hat. Denn aus den Worten des Titus hört man immer: „la gloire, la vertu", denen er seine Liebe opfern müsse. Daß Racine Intrigant genug dazu war, weist ja sein Benehmen gegen Molière, dem er nur zu Dank verpflichtet war, und den er aus seiner bevorzugten Stellung am Hofe zu verdrängen suchte. — Die Leidenschaften, die in diesem lyrisch-dramatischen Gedichte leben, zeigen eine besondere Heftigkeit. Titus liebt Berenice mit ganzem Herzen und hat ihr die Ehe verspro-

chen. Nachdem er Kaiser geworden ist, kann er die jüdische Prinzessin, die er noch immer liebt, nicht heiraten. Gegen seinen und ihren Willen muß er sie sogar aus Rom entfernen. Titus ist also hier ein Held nach dem System Corneilles. Er sieht seine Pflicht, und dieser muß er alle seine Gefühle und Leidenschaften unterjochen: la raison domine les sens. Berenice hingegen weicht nicht ab von den anderen Personen Racines, sie ist wie die übrigen das Opfer ihrer Leidenschaft. Wenn sie sich in ihrem Schmerze auch nicht tötet, geben die letzten Abschiedswote, die sie Titus zuruft, und die Ueberwindung, die ihr die Trennung kostet, Zeugnis von der Wucht der Leidenschaft, die beide erdrückt. Wenn auch Titus kraft seiner Einsicht und seines Willens schließlich Sieger bleibt, so kann er doch nicht stellenweise die allgemeine Charakterisierung der Helden Racines verleugnen. So macht Saint Evremond dem Dichter einen Vorwurf, daß er Titus als einen Verzweifelten hinstellt: „Dans le Titus de Racine vous voyez du désespoir où il ne faudrait qu'à peine de la douleur . . . Le poète en fait un désespéré qui veut se tuer lui-même plutôt que de consentir à cette séparation" (Oeuvres de Saint-Evremond, édition de les Maiseaux, 1753, t. III, p. 317—318). Auch der Abbé du Bos erhebt einen ähnlichen Vorwurf: „Un prince de quarante ans qu'on nous représente au désespoir et dans la disposition d'attenter sur soi-même, parce que sa gloire et ses intérêts l'obligent à se séparer d'une femme dont il est amoureux et aimé depuis douze ans, ne nous rend guère compatissant à son malheur. Nous ne saurions le plaindre durant cinq actes . . ." (Réfléxions critiques sur la poésie et la peinture, 1e partie, section XVI).

In „Bajazet" führt uns der Dichter in das orientalische Haremsleben und stellt uns Charaktere dar, wie sie leidenschaftlicher nicht sein können. Roxane, die Fa-

voritin des Sultans, liebt Bajazet mit aller Leidenschaft; dieser aber hat sein Herz der Atalide zugewandt und entfacht dadurch die Eifersucht der Sultanin. Die Leidenschaft der Roxane ist eine der lebendigsten und bewunderungswürdigsten Schöpfungen Racines. Sie ist wahr, nicht allein durch den allgemeinen Ausdruck der Gefühle des Menschenherzens, auch durch den eigentlichen Charakter, der das barbarische orientalische Weib, die grausame und wollüstige Sklavin kennzeichnet. Bajazet will lieber sterben, als die Geliebte verstoßen und das nichtgeliebte Weib zur Gattin nehmen; überall sind die Leidenschaften auf die Spitze getrieben. Die verliebte Atalide gibt Bajazet den Rat, sich mit der Sultanin zu vermählen, um ihm das Leben und den Thron zu sichern. Von Eifersucht gequält, wirft sie ihm aber vor, er habe zu gern ihren Rat angenommen. Beleidigt, nimmt Bajazet ein der Sultanin gegebenes Wort zurück. Roxane läßt ihn erwürgen; die unglückliche Atalide gibt sich den Tod, um nicht den Geliebten zu überleben, den sie selbst ins Verderben gestürzt hat.

So siegt auch hier die Leidenschaft über die Vernunft und verursacht das Unglück aller.

In „Mithridate“ bewundern wir den Politiker in seinem Hasse gegen Rom und bemitleiden ihn zugleich wegen seiner durch Eifersucht erzeugten Leiden. Die berühmte historische Persönlichkeit verschwindet, wenn sie als Held des Dramas unser Mitleid erregt, wenn wir mit Rührung die Verheerungen sehen, welche die Leidenschaft in diesem Herzen angerichtet hat. Die wütende Heftigkeit der Leidenschaft, die uns der Dichter bis zum vierten Akt malt, macht plötzlich einem Gefühl Platz, das wir im Helden nicht vermuten können. Man erwartet stets, daß er sich an den beiden Liebenden, Monime und Xiphares, die seine Eifersucht erwecken, rächen würde. Als ihm

die edle Gesinnung seines Sohnes klar wird, entsagt er der Liebe und der Rache, zweien der mächtigsten Leidenschaften, denen der Mensch unterworfen sein kann, und stirbt, um seinen Leiden ein Ende zu machen.

Wenn auch im Mithridate eine gewisse Mischung der Charaktere nicht zu verkennen ist, so bleibt doch der Held des Stückes echt jansenistisch, der trotz des Bewußtseins seiner Pflicht und seiner Stellung als König und Vater, als ein eifersüchtiger, mißtrauischer, ränkesüchtiger und unversöhnlicher Liebender auftritt und der in Wirklichkeit ein Opfer seiner Leidenschaft ist, wenn er auch am Schlusse ihr entsagt und Anwandlungen einer wahren Heldengröße nach Corneilles Muster zeigt.

In keiner Tragödie des Dichters wird der Einfluß der jansenistischen Lehre deutlicher als in „Phèdre". Der Dichter bezeichnet selbst den ausgewählten Stoff: „. . . la douleur vertueuse de Phèdre malgré soi perfide, incestueuse." Drei Personen sind neben Phaedra notwendig: Hippolytus, der Gegendtand ihrer Leidenschaft, Theseus, die Ursache ihrer Gewissensbisse, Aricia, die ihre Eifersucht entflammt.

Phaedra ist weder schuldig noch unschuldig. Ihr Geschick und der Wille der Götter haben sie einer unerlaubten Leidenschaft unterworfen, die sie selbst als erste verabscheut. Sie gibt sich die denkbarste Mühe, sich davon zu befreien, und will lieber sterben, als jemand ins Vertrauen ziehen. Und als sie sich erklären muß, spricht sie von dieser unseligen Liebe mit solcher Verwirrung, daß man unmöglich an freie Willensentschließung denken kann. Racine stellt seine Phaedra nicht als schuldlos, wohl aber als bemitleidenswert dar, weil er in ihr Gewissen die strengste Verwahrung gegen die Leidenschaft legt, der sie anheimfällt, und das Verhängnis, „la fatalité", besonders kennzeichnen will, welche alle antiken Dichtun-

gen beherrscht. „Qu'apprend-on dans Phèdre", sagt J. J. Rousseau, „sinon que l'homme n'est pas libre et que le ciel le punit des crimes qu'il lui fait commettre?" (Lettre à d'Alembert). Das antike Verhängnis, durch christliche Anschauungen vertieft, hat in unserer Tragödie einen ganz modernen Sinn angenommen. Man kann sie das Verhängnis der Sünde nennen. Sainte-Beuve sagt: „La doctrine de la grâce se sent toute voisine de là" (Port Royal, V, p. 485); notre volonté même et nos conseils sont à la merci de Dieu; nous sommes libres, nous le sentons, et nous croyons l'être, et pourtant il y a nombre de cas où nous sommes poussés" (ibidem).

Die Worte Chateaubriands über Phaedra sind oft angeführt worden: „C'est la chrétienne réprouvée, c'est la pécheresse tombée vivante dans les mains de Dieu." (Génie du christianisme, liv. III de la 2e partie, ch. III.)

Daß Racine der Eingebung von Port-Royal gehorchte, weil sie mit der eigenen Ueberzeugung zusammentraf, das ist keine Erfindung der modernen Kritik; seine Freunde und Feinde haben das schon früher erkannt. Die Schwierigkeit besteht nur darin, den Einfluß des Jansenismus an den einzelnen Stellen nachzuweisen. „Je sais de science certaine", sagt Voltaire, „qu'on accusa Phèdre d'être janséniste. Comment? disaient les ennemis de l'auteur, sera-t-il permis de débiter à une nation chrétienne ces maximes diaboliques?

„Vous aimez; on ne peut vaincre sa déstinée.
Par un charme fatal vous fûtes entraînée."

N'est-ce pas là évidemment un juste à qui la grâce a manqué? J'ai entendu tenir ces propos dans mon enfance, non pas une foi, mais trente." (Lettre à M. le marquis Albergati Capacelli, t. L, IX des oeuvres, p. 199.)

Je mehr die Gegner über die Tragödie erzürnt waren, desto günstiger war der Eindruck, den Arnauld von ihr gewann. Als ihn Boileau um sein Urteil fragte, antwortete er: „Il n'y a rien à reprendre au caractère de Phèdre, puisque par ce caractère il nous donne cette grande leçon, que lorsqu'en punition de fautes précédentes, Dieu nous abandonne à nous-mêmes et à la perversité de notre coeur, il n'est point d'excès où nous ne puissions nous porter, même en les détestant." (Mémoire de Louis Racine.) Dank dieser Tragödie versöhnten sich Arnauld und ganz Port-Royal mit dem Dichter.

Der Kritiker Geoffroy macht in seinem Buche Oeuvres de Racine, édition 1808, t. IV, p. 621, eine böswillige Bemerkung über den Geschmack des strengen Doktors bezüglich der Tragödie Phèdre: „Le hasard voulut que le héros de Port-Royal trauvât dans cette tragédie le dogme fatal du jansénisme: il ne vit en Phèdre qu'une femme entraînée au crime, parce que la grâce lui manquait. Aveuglé par l'esprit de parti, il porta sur un ouvrage de littérature et de théâtre un jugement théologique, capable de fournir d'excellentes plaisanteries à un jésuite qui aurait eu le génie de Pascal."

Allerdings muß man sich hier fragen, wie denn Phèdre für den Theologen Arnauld so wichtig sein konnte. Obwohl die Helden dem heidnischen Altertum entnommen sind, ist die ganze Auffassung nur christlich. Die heidnische Religion und die heidnische Menschheit ist nur eine allegorische Einkleidung. Als Racine seine Phèdre schrieb, scheinen in ihm die tiefen und nachhaltigen Eindrücke wieder wach geworden zu sein, die er in der Schule von Port-Royal empfangen hatte. Eine neue Phase seines poetischen Schaffens offenbart sich nun. In Phèdre fühlt man schon den christlichen Dichter, der später in „Esther"

und „Athalie“ ausgiebiger aus dem Antrieb seines Glaubens schafft.

Wie schon erwähnt, war der Dichter damals überzeugt, daß der Mensch ohne Gnade keine gute Handlung vollbringen kann; daß er, sich selbst überlassen, nur den Trieben und Leidenschaften seiner Sinne folgt.

Phaedra fühlt das Feuer der verbrecherischen Leidenschaft, wodurch sie gezwungen wird, gegen ihren Willen den Sohn ihres Gemahls zu lieben. Sie fühlt die Schande dieser unnatürlichen Liebe und duldet deswegen entsetzliche Leiden, deren Ursache sie niemandem anvertrauen kann, selbst ihrer Amme Oenone nicht, die sie mit Bitten bestürmt:

„Grâces au ciel, mes mains ne sont point criminelles.
Plût aux Dieux que mon coeur fût innocent comme
elles!“ . . .
. . . „Je t'en ai dit assez. Epargne-moi le reste.
Je meurs, pour ne point faire un aveu funeste.“ . . .
. . . „Quel fruit espères-tu de tant de violence?
Tu frémiras, d'horreur si je romps le silence.
Quand tu sauras mon crime et le sort qui m'accable,
Je n'en mourrai pas moins, j'en mourrai plus coupable.“
(I, 3.)

Geschwächt durch die Wucht der Leidenschaft, verliert sie alle Selbstbeherrschung; sie kann endlich dem Drängen der Oenone nicht widerstehen und läßt sich zu dem Geständnis ihrer unseligen Liebe herbei:

„Puisque Vénus le veut, de ce sang déplorable
Je péris la dernière et la plus misérable.“
. . . „Tu vas ouïr le comble des horreurs.
J'aime . . . A ce nom fatal je tremble, je frisonne.
J'aime . . . Tu connais ce fils de l'Amazone,
Ce prince si longtemps par moi-même opprimé?“ (I, 3.)

Mit diesen Worten drückt Phaedra das unselige Verhängnis aus, dem sie nicht entgehen kann; sie bezeichnet sich als das Opfer der Leidenschaft, der sie bald unterliegen soll. In der Tat bekennt sie die jansenistischen Lehren, daß der Mensch nur eitle Anstrengungen macht, um gegen die perversen Neigungen der Natur anzukämpfen. Er ist ja nicht einmal fähig, gewisse Naturgesetze zu beachten, wenn ihm nicht die übernatürliche Hilfe zuteil wird. Gibt ihm Gott diese Hilfe, dann wird er unfehlbar die Schwierigkeiten überwinden und als Sieger aus dem Konflikt hervorgehen. Er bedarf aber schon der Gnade, um der Versuchung zur Sünde zu widerstehen. Der menschliche Wille kann sich ja, wenn es sich um die Wahl zwischen Gut und Böse handelt, leicht neutral verhalten. Kommt ihm die Gnade zu Hilfe, wird er das Gute vollbringen; ohne Gnade kann er nur das Böse tun, wozu ihn seine Natur treibt, ob er sich auch dagegen sträubt. Aus den Worten Phaedras geht hervor, wie sehr sie gegen das Böse ihrer Leidenschaft kämpft, wie sie ihr Möglichstes tut, um der Versuchung Widerstand zu leisten. Allein die Hilfe von oben ist ihr versagt: „c'est un juste à qui la grâce a manqué", und so kann sie mit eigener Kraft den Verlockungen der verbrecherischen Liebe nicht entfliehen.

„Je le vis, je rougis, je pâlis à sa vue;
Un trouble s'éleva dans mon âme éperdue;
Mes yeux ne voyaient plus, je ne pouvais parler;
Je sentis tout mon corps et transir et brûler;
Je reconnus Vénus et ses feux redoutables,
D'un sang qu'elle poursuit tourments inévitables." (I, 3.)

Sie fühlt, daß die Leidenschaft von ihr Besitz ergreift, sie fühlt auch ihre Ohnmacht. — In ihrer Not wendet sie sich an die Gottheit um Kraft und Hilfe, damit sie wider-

streben könne. Sie findet weder Trost noch Hilfe. Wenn sie beten will, drängt sich der Name Hippolytus auf ihre Lippen.

„Par des voeux assidus je crus les détourner:
Je lui bâtis un temple, et pris soin de l'orner;
De victimes moi-même à toute heure entourée
Je cherchais dans leurs flancs ma raison égarée:
D'un incurable amour remèdes impuissants!" (I, 3.)

„En vain sur les autels ma main brûlait l'encens:
Quand ma bouche implorait le nom de la Déesse,
J'adorais Hippolyte; et le voyant sans cesse,
Même au pied des autels que je faisais fumer,
J'offrais tout à ce dieu que je n'osais nommer." (I, 3.)

Gott versagt ihr seine Gnade. Sie greift zu anderen Mitteln, um die Leidenschaft zu überwinden. Um ihren Stiefsohn nicht mehr zu sehen, bewirkt sie sogar seine Verbannung; aber kaum erblickt sie ihn wieder, so wird sie von der alten Leidenschaft erfaßt:

„Je l'évitais partout. O comble de misére!
Mes yeux le retrouvaient dans les traits de son père.
Contre moi-même enfin j'osai me révolter:
J'excitai mon courage à le persécuter.
Pour bannir l'ennemi dont j'étais idolâtre
J'affectai les chagrins d'une injuste marâtre;
Je pressai son exil, et mes cris éternels
L'arrachèrent du sein et des bras paternels.
Je respirais, Oenone, et depuis son absence . . .
. . . J'ai revu l'ennemi que j'avais éloigné
Ma blessure trop vive aussitôt a saigné.
Ce n'est plus une ardeur dans mes veines cachée:
C'est Vénus toute entière à sa proie attachée." (I, 3.)

Da alle Anstrengungen der Königin vergeblich sind, da trotz ihres Abscheus sie nur noch mehr in Liebe entflammt, gelangt sie zur Einsicht, daß sie ihrem Verhängnis nicht entrinnen kann.

„J'ai conçu pour mon crime une juste terreur;
J'ai pris la vie en haine, et ma flamme en horreur.
Je voulais en mourant prendre soin de ma gloire,
Et dérober au jour une flamme si noire." (I, 3.)

Nach jansenistischen Begriffen besteht die Willensfreiheit nicht darin, daß man von zwei Dingen eines wählen kann, sondern darin, daß man nicht gezwungen ist, eines wählen zu müssen. Im jetzigen Zustande, der nach dem Sündenfall Adams eingetreten ist, hat der Mensch in Wirklichkeit nie die Wahl zwischen Gut und Böse; sein Wille ist entweder zum Guten oder zum Bösen geneigt. Diese Neigung zum Guten wird durch die Gnade hervorgerufen, die bewirkt, daß das Gute notwendigerweise vollbracht wird. Derjenige, dem die Gnade nicht gewährt wird, ist gezwungen zu sündigen. Es ist also nur eine passive Freiheit, da Gott über unseren Willen verfügen kann und wir nicht tun können, was wir wollen.

Phaedra ist in der Tat nicht frei. Sie will gegen die Leidenschaften kämpfen, in der sie das größte Uebel sieht; ihr Wille ist entschlossen, dieses Uebel zu vermeiden, und dennoch vermag sie es nicht. Die Gnade, die ihren Willen zum Guten leiten würde, fehlt ihr, und so ist sie gezwungen, zu sündigen. Die Notwendigkeit, der Leidenschaft zu gehorchen, geht aus den Worten hervor, die sie an Hippolytus richtet:

„Hé bien! connais donc Phèdre et toute sa fureur.
J'aime. Ne pense pas qu'au moment que je t'aime,
Innocente à mes yeux, je m'approuve moi-même;
Ni que du fol amour qui trouble ma raison
Ma lâche complaisance ait nourri le poison." (II, 5.)

Die leidenschaftliche Frau willigt nicht ein, der verbrecherischen Liebe zu folgen; trotz ihres Abscheus kann sie die Ketten nicht brechen:

„Objet infortuné des vengeances célestes,
Je m'abhorre encore plus que tu ne me détestes.
Les Dieux m'en sont témoins, ces Dieux qui
dans mon flanc
Ont allumé le feu fatal à tout mon sang;
Ces Dieux qui se sont fait une gloire cruelle
De séduire le coeur d'une faible mortelle."

Diese Worte der Heldin lassen vermuten, wie wir auch aus dem oben erwähnten Zitat J. J. Rousseaus (siehe S. 87) ersehen, daß Gott selbst den Menschen zur Sünde zwingt, was Jansenius den Protestanten nicht zugeben will. Wenn aber Gott diesem oder jenem Menschen nicht die Gnade gewährt, so muß der Mensch sündigen; also will Gott wenigstens mittelbar die Sünde. Allerdings ist der Mensch durch eigene Schuld gefallen; diese Sünde hat, wie Jansenius glaubt, die menschliche Natur vollständig verderbt. Der Mensch wollte sich von Gott trennen und hat sich getrennt. An Stelle der göttlichen Liebe ist in seinem Herzen die Selbstliebe getreten, sowie die böse Lust, die zu allen Lastern treibt. Auf sich allein angewiesen, folgt der Mensch der schlechten Neigung und sündigt mit Notwendigkeit. Um von der Neigung zum Bösen und von der Sünde befreit zu werden, muß Gott seiner Fleischeslust die Gnade unterschieben, durch welche er das Gute anstrebt, das er von sich stieß. Mit einem Wort, die Gnade bewirkt alles, mit ihr muß der Mensch das Gute tun, ohne sie muß er das Schlechte verüben, selbst wenn er Abscheu davor empfindet. Es gibt also keine Freiheit des Willens.

Was hilft es Phaedra, daß sie ihre sündhafte Liebe zu bekämpfen suchte? Sie hat ja nicht die Gnade, und ohne sie muß sie der Neigung zur Sünde folgen.

„Toi-même en ton esprit rapelle le passé.
C'est peu de t'avoir fui, cruel, je t'ai chassé;
J'ai voulu de paraître odieuse, inhumaine;
Pour mieux te résister, j'ai recherché ta haine.
De quoi m'ont profité mes inutiles soins?
Tu me haïssais plus, je ne t'aimais pas moins . . ."
(II, 5.)

Ihre Liebe zu Hippolytus ist keine gewollte; nie kam es ihr in den Sinn, ihre Zustimmung zu geben. Niemals wollte sie ihm ihre Liebe zeigen; gegen ihren Willen legt sie ihm das Bekenntnis ihrer Leidenschaft ab.

„Que dis-je? Cet aveu que je te viens de faire,
Cet aveu si honteux, le crois-tu volontaire?
Tremblante pour un fils que je n'osais trahir,
Je te venais prier de ne le point haïr.
Faibles projets d'un coeur trop plein de ce qu'il aime!
Hélas! je ne t'ai pu parler que de toi-même." (II, 5.)

Daß die Königin ihrer Liebe gegenüber machtlos ist, beweisen ihre Worte, womit sie Hippolitus aufreizen will, damit er sie töte. Sie will nicht länger unter der Last ihrer unfreiwilligen Sünde leben:

„Venge-toi, punis-moi d'un odieux amour.
. . . Délivre l'univers d'un monstre qui t'irrite.
La veuve de Thésée ose aimer Hippolyte!
Crois-moi, ce monstre affreux ne doit point t'échapper.
Voilà mon coeur. C'est là que ta main doit frapper.
Impatient déjà d'expier son offense,
Au devant de ton bras je le sens qui s'avance.
Frappe. Ou si tu le crois indigne de tes coups,

Si ta haine m'envié un supplice si doux,
Ou si d'un sang trop vil ta main serait trempée,
Au défaut de ton bras prête moi ton épée." (II, 5.)

Ihre Vernunft und ihr Wille sind ohnmächtig unter der Herrschaft ihrer Sinne. Während die Helden Corneilles die Sinne mit ihrem Willen unterwerfen, muß Phaedra den Sinnen die Herrschaft überlassen:

„Quand ma faible raison ne règne plus sur moi!
Lorsque j'ai de mes sens abandonné l'empire!
Quand sous un joug honteux à peine je respire!
Quand je me meurs!" (III, 1.)

Zur sündhaften Liebe gesellt sich nun die Eifersucht. Sie wollte ihrem Gatten ihre Schuld gestehen; aber die Nachricht, daß sie in Aricia eine Rivalin habe, schließt ihr den Mund, und Hippolytus geht unschuldig seinem Unglück entgegen. Auch hierin ist Phaedra ihrer Vernunft nicht mächtig, das Verhängnis ereilt sie:

„Que fais-je? Où ma raison se va-t-elle égarer?
Moi jalouse! et Thésée est celui que j'implore!
Mon époux est vivant, et moi je brûle encore!
Pour qui? Quel est le coeur où prétendent mes voeux?
Chaque mot sur mon front fait dresser mes cheveux.
Mes crimes désormais ont comblé la mésure.
Je respire à la fois l'inceste et l'imposture.
Mes homicides mains, promptes à me venger,
Dans le sang innocent brûlent de se plonger.
Misérable! et je vis? et je soutiens la vue
De ce sacré soleil dont je suis descendue?" (IV, 6.)

Erdrückt von der Wucht ihrer Leidenschaft und der Größe ihres Verbrechens, will die Unglückliche die Last des Lebens nicht länger ertragen und stirbt durch Gift:

„Hélas du crime affreux dont la honte me suit
Jamais mon triste coeur n'a recueilli le fruit.
Jusqu'au dernier soupir de malheurs poursuivie,
Je rends dans les tourments une pénible vie." (IV, 6.)

Nach diesen Ausführungen erkennen wir in Phaedra eine Sünderin im Sinne der jansenistischen Lehre. „C'est une juste à qui la grâce a manqué." Sie gehorcht der Stimme ihrer entfesselten Leidenschaften und fällt ihnen zum Opfer, ohne in sich die nötige Kraft zu finden, um ihnen zu widerstehen. In ihr bewahrheitet sich das jansenistische Bekenntnis: daß gewisse Gebote auch von den Gerechten nicht gehalten werden können, wenn ihnen Gott nicht die Gnade gewährt. Der Charakter der Phaedra läuft der molinistischen Anschauung gerade zuwider. Die Heldin tut alles, um der Versuchung zu widerstehen; sie hat den Willen, die sündhafte Liebe zu bekämpfen; also müßte die Gnade, die doch einem jeden gewährt wird, wirksam werden. Jedem Menschen ist ja hinreichend Gnade gegeben, um das Böse zu meiden, um aus dem moralischen Konflikt siegreich hervorzugehen. Der Wille darf nur zustimmen und die Gnade wird wirksam. Nach molinistischer Ansicht hätte Phaedra auch das Freiheitsvermögen, sie könnte zwischen Gut und Böse wählen und nach der Zustimmung des Willens demgemäß handeln. So wäre aus ihr eine Heldin Corneilles entstanden, deren Vernunft und Wille über alle Leidenschaften triumphiert hätten. — Der Jansenismus macht aus ihr, da sie die Gnade nicht besitzt, ein Spielzeug der Leidenschaften, ein Opfer ihres unglücklichen Geschickes. —

Auf Phèdre folgten die beiden religiösen Tragödien „Esther" und „Athalie", welche Racine im Auftrage der Madame de Maintenon für die „Filles de Saint-Cyr" schrieb. Es wäre wohl zu erwarten, daß in den beiden

Werken die jansenistische Einwirkung noch mehr zu erkennen wäre als in Phèdre. Allein der Dichter hat sorgfältig vermieden, ein freimütiges Zeugnis für seine Ueberzeugung abzulegen. Und doch sind Esther und Athalie streng jansenistisch; in dem einen wie in dem anderen Drama finden wir zweierlei Menschen: Begnadigte und Gnadenlose, von Gott Gelenkte und vom Teufel Besessene; solche, die von Gottes Liebe und Barmherzigkeit auserwählt, und solche, die auf ewig verworfen und der Verdammnis preisgegeben sind. Racine hatte jedoch seine Gründe, die jansenistische Lehre nicht mehr so offen zu bekennen, wie in Phèdre. Es hatten damals schon die Verfolgungen der Jansenisten durch königliche Verordnungen begonnen. Vielleicht wollte er auch der jesuitischen Gesinnung seiner Auftraggeberin Rechnung tragen und vermeiden, daß theologische Streitfragen, die damals immer noch die Gemüter erregten, vor das Forum von Institutsmädchen gebracht würden. Da der Dichter sich wieder in der königlichen Gnade sonnte, so hütete er sich auch, durch offenbare Widersprüche mit der Ueberzeugung Ludwigs XIV., die Gunst des Herrschers zu verscherzen. Er ist sogar so charakterlos, seine eigene religiöse Anschauung, die jansenistischen Lehren, Ketzerei zu nennen: denn nichts anderes kann er meinen, wen er in seinem Prolog zu Esther sagt:

„Grand Dieu . . . .
De ta gloire animé, lui seul (= Louis), de tant de rois,
S'arme pour ta querelle, et combat pour tes droits.
Le perfide intérêt, l'aveugle jalousie,
S'unissent contre toi pour l'affreuse hérésie;*)
La discorde en fureur frémit de toutes parts;
Tout semble abandonner tes sacrés étendards.
(Esther, Prologue.)

*) Nach Meier sind die Hugenotten gemeint.

Esther ist eigentlich die Verherrlichung der göttlichen Gnade, welche, wenn sie verliehen ist, über alle Leidenschaften triumphiert und die Anschläge der Verdammten zunichte macht.

„Retracez-lui d'Esther l'histoire glorieuse,
Et sur l'impiété la foi victorieuse." (Prologue.)

Nur die übernatürliche Gnade ist imstande, die in Schwäche und Erniedrigung schmachtenden Menschen aus ihrem Elend emporzuziehen. Diese Gnade, welche der allein Auserwählten, Esther, verliehen wird, macht sie stark und mutig, so daß sie trotz der drohenden Gefahren die notwendigen Schritte unternimmt, um ihr Volk zu retten. In diesem Sinne spricht Mardochaeus zu Esther:

„Songez-y bien: ce Dieu ne vous a pas choisie
Pour être un vain spectacle aux peuples de l'Asie,
Ni pour charmer les yeux des profanes humains:
Pour un plus noble usage il réserve ses saints." (I, 3.)

In den folgenden Worten des alten Juden möchte man eigentlich eine molinistische Lehre entdecken:

„Il peut confondre Aman, il peut briser nos fers
Par la plus faible main qui soit dans l'univers;
Et vous qui n'aurez point accepté cette grâce,
Vous périrez peut-être, et toute votre race." (I, 3.)

Nach der Lehre Le Moines wird die Gnade einem jeden verliehen; sie befähigt ihn, eine Handlung zu vollbringen, jedoch wirkt sie erst dann, wenn der Mensch mit seinem freien Willen zustimmt. Achtet er sie nicht und verweigert er seine Mitwirkung, so bleibt ihm die Gnade auf immer versagt, und er verdient sich die Verdammnis. Esther hätte somit die gratia sufficiens; sie ist dadurch befähigt, den verhängnisvollen Schritt zu tun;

es fehlt nur ihre Zustimmung, und die Gnade wird efficax werden.

Aber bei genauer Erwägung dieser Worte finden wir, daß Mardochaeus hier nur jansenistische Grundsätze ausspricht. „Sans autre raison que sa volonté Dieu choisit certains hommes, les autres restant perdus, leur envoie sa force divine, et par cette force brise la tyrannie du péché, libère et justifie. On ne résiste pas à cet appel de Dieu, c'est la grâce; elle est gratuiste et infailliblement efficace. Mais elle n'est pas irrévocable . . . Il arrive dans certain cas que Dieu retire sa grâe au juste, et il la retire comme il l'a donnée . . . alors le juste ayant perdu la justice ne fait plus que des actes mauvais au regard de Dieu, et il est jeté au feu éternel." (Strowski, t. III, Chap. II, p. 35—36.) Also faßt Strowski eine der Grundlehren des Jansenismus zusammen. Angewandt auf Esther müssen wir sagen: Die Gnade, die ihr als einer Auserwählten gewährt wird, macht sie stark, um die Heldentat auszuführen. Diese Gnade ist unfehlbar wirksam; aber wenn Esther sie nicht annimmt, wenn sie sich ihrer unwürdig zeigt, durch ihr Zögern und ihre Feigheit, dann kann Gott seine Gnade zurücknehmen und Esther sowohl als ihr Volk dem Verderben preisgeben.

Die Königin aber läßt die göttliche Hilfe in ihr wirken und vollbringt das ihr unmöglich scheinende Rettungswerk:

> Tel qu'un ruisseau docile
> Obéit à la main qui détourne son cours
> . . . Dieu de nos volontés arbitre souverain
> Le coeur des rois est ainsi dans ta main. (II, 9.)

Wenn in Esther die hienieden alles lenkende Gnade verherrlicht wird, erblicken wir in Aman den von Gott Verurteilten, der im steten Kampf mit seinen bösen Ge-

lüsten und Leidenschaften untergeht, da ihm keine übernatürliche Hilfe gewährt wird, sein Verhängnis aufzuhalten. Ehren, die er für sich selbst ausdenkt, werden ihm zur Schmach, da er sie seinem ärgsten Feind erweisen muß. Und als er um Mitleid flehend der Königin zu Füßen fällt, wird ihm diese Handlung falsch ausgelegt und besiegelt seinen Untergang. Mag er noch so bereit sein, das begangene Unrecht gut zu machen, die Gnade bleibt ihm versagt.

Esther: „. . . Misérable! le Dieu vengeur de l'innocence,
Tout prêt à te juger, tient déjà la balance!
Bientôt son juste approche, et ton règne est passé!
Aman: Oui, ce Dieu, je l'avoue, est un Dieu redoutable.
Mais veut-il que l'on garde une haine implacable!
C'en est fait; mon orgueil est forcé de plier;
L'inexorable Aman est réduit à prier. (III, 5.)

Obschon sich Racine Mühe gibt, seine jansenistischen Anschauungen zu verschleiern, so müssen wir doch zugestehen, daß seine Esther in Wirklichkeit nur allzu jansenistisch aufgefaßt ist. Sowohl hier wie in Athalie sind die charakteristischen Merkmale nicht sogleich zu erkennen, denn in den beiden Tragödien fehlt das Grundmotiv seiner anderen Werke, welche ohne Schwierigkeit als jansenistisch zu erkennen sind. „Das Grundmotiv ist die Liebe zwischen Mann und Weib, diese stärkste Leidenschaft, die den Menschen ganz und gar in Besitz nehmen und zum willenlosen Werkzeug machen kann. Sie ist unwiderstehlich, alle Anstrengungen der raison, sie zu besiegen, sind nutzlos." (Pauli, Die philosoph. Grundanschauungen in den Romanen des Abbé Prévost, p. 22.) Weder in Esther noch in Athalie erleben wir eine persönliche Menschenschilderung, und so wird die tragische Wirkung vereitelt. Gott ist der Hauptheld, der Spender aller Gnaden. Die Menschen sind sozusagen nur Puppen,

welche sich nach seinen Entschlüssen in dieser oder jener Richtung bewegen. Die Willensfreiheit, die für den Jansenisten nicht existiert, fehlt ihnen vollkommen; sie sind die willenlosen Werkzeuge in der Hand Gottes.

Heinrich Morf nennt in seiner Schilderung der Literatur der Romania (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. XI. Teubner, Berlin und Leipzig 1909) Athalie ein dramatisiertes jansenistisches Klagelied. Es handelt sich um den Kampf zwischen der jüdischen Religion und dem Heidentum. Auf der einen Seite finden wir die Priester Jehovas und den kleinen König Joas, die Gottbegnadeten, in welchen die übernatürliche Kraft wirkt, auf der anderen Seite Athalie und die Priester Baals, die Verworfenen. Wie in Esther hat es der Dichter auch hier vermieden, seine Personen in einen besonderen Konflikt der Leidenschaften zu verwickeln. Die Gnade Gottes spielt die Hauptrolle, oder vielmehr Gott selbst, der ganz nach der Lehre der Jansenisten als unerbittlicher Richter die Menschen seine Macht fühlen läßt, ihnen nach seiner Wahl die Gnade verleiht, um im Kampfe gegen das drohende Unheil zu bestehen, oder sie ihren Leidenschaften anheim gibt, damit sie trotz ihres Willens darin untergehen. Joad, der Hohepriester, vertraut ganz auf die Macht des Herrn, auf die Gnade, die unfehlbar wirkt, wenn sie gewährt wird:

> Celui qui met un frein à la fureur des flots
> Sait aussi des méchants arrêter les complots.
> Soumis avec respect à sa volonté sainte,
> Je crains Dieu, Abner, et n'ai point d'autre
> crainte. (I, 1.)

Diese Furcht vor Gott, dem strengen Richter, durchbebt die ganze Tragödie. Die jüdische Religion, in welcher Gott stets mehr als strafender und rachsüchtiger Herr-

scher geschildert wird, hat so manche Anklänge an die jansenistischen Lehren, namentlich was die Prädestination anbelangt. Der milde, verzeihende Gott, der den reumütigen Sünder wieder aufnimmt, ist ihnen fremd. Nicht umsonst bildeten die Jansenisten den gekreuzigten Christus mit nach oben gestreckten Armen ab, da er nur für die Auserwählten gestorben ist; die anderen sind ja vom ewigen Heil ausgestoßen. So ist also Gott zu fürchten, wie auch Jezabel in Athalies Traum spricht:

„Tremble . . . fille digne de moi;
Le cruel Dieu des Juifs l'emporte aussi sur toi.
Je te plains de tomber dans ses mains redoutables, . . .
(II, 5.)

Dieser Gott ist aber auch ein gütiger Vater für alle, welche er auserwählt hat. Er hat den kleinen Joas den mörderischen Händen Athalies entrissen, ihn vom Hohepriester im Tempel erziehen lassen, um ihn aufzubewahren für den geeigneten Augenblick, wo er über die Frevler sein Strafgericht hereinbrechen läßt. Dann wird sein Ruhm neu erstrahlen und sein Volk zu ihm wieder Vertrauen fassen.

Un Dieu tel aujourd'hui qu'il fut dans tous les temps:
Il sait, quand il lui plaît, faire éclater sa gloire
Et son peuple est toujours présent à sa mémoire. (I, 1.)

Und an einer anderen Stelle spricht Joad im gleichen Sinne:

Et comptez-vous pour rien Dieu, qui combat pour nous?
Dieu qui de l'orphelin protège l'innocence,
Et fait dans la faiblesse éclater sa puissance; (I, 2.)

Der kleine Joas ist ganz durchdrungen von diesen Lehren:

. . . Que Dieu veut être aimé;
Qu'il venge tôt ou tard son saint nom blasphémé;
Qu'il est le défenseur de l'orphelin timide;
Qu'il résiste au superbe, et punit l'homicide. (II, 7.)

Die jansenistische Prädestinationslehre kommt auch in folgenden Worten Joads zum Ausdruck:

Vous saurez par quelle grâce insigne
D'une mère en fureur Dieu trompant le dessin,
Quand déjà son poignard était dans votre sein
Vous choisit, vous sauva du milieu du carnage. (IV, 2.)

Ebenso wie Gott durch einen Beschluß diesen oder jenen zum ewigen Heil bestimmt und ihm die unfehlbar wirkende Gnade verleiht, so hat er Joas von allen Kindern des Ochozias errettet, damit der Stamm Davids nicht aussterbe und aus ihm der Messias hervorgehen könne. Trotz der vielen Gefahren, die sein Leben bedrohen, obwohl ihn Athalie durch List und Gewalt in ihren Besitz bringen will, werden alle Pläne vereitelt und der Knabe besteigt den Thron und wird vom Hohepriester gesalbt und gekrönt. Die göttliche Gnade hat herrlich gesiegt in diesem schwachen, unfähigen Kind, das aus sich allein nichts vermöchte, mit Hilfe der Gnade jedoch über die mächtige Feindin triumphiert.

Athalie selbst ist eine jansenistische Heldenfigur, in welcher passion über raison herrscht. Von Ehrgeiz und Habsucht getrieben, hat sie ihr Leben lang unschuldiges Blut, das ihrer eigenen Nachkommen, vergossen. Wir werden an Phaedra erinnert, die ohne Schuld und willenlos sich der Leidenschaft hingibt, wenn Athalie sagt:

. . . Le ciel même a pris soin de me justifier. (II, 5.)
Je ne veux point ici rappeler le passé,
Ni vous rendre raison du sang que j'ai versé;
Ce que j'ai fait, Abner, j'ai cru devoir le faire.

Sie hat Angst vor dem wahren Gott, dessen Macht sie fühlt, dem sie sich ohne Hilfe der Gnade nicht nähern kann; und diese bleibt ihr versagt. Durch das Traumgesicht bestürzt, war sie zum Tempel geeilt:

Dans le temple des Juifs un instinct m'a poussée
Et d'apaiser leur Dieu j'ai conçu la pensée;
J'ai cru que des présents calmeraient son courroux
Que ce Dieu, quel qu'il soit, en deviendrait plus doux.
(II, 5.)

Allein der Anblick des Joas hat ihren Argwohn erweckt, sie sinkt zurück in ihre alte Leidenschaft und denkt nur mehr daran, sich des Knaben zu bemächtigen. Dies ist die Ursache ihres eigenen Verderbens. Sie ergibt sich mit den Worten:

Dieu des Juifs, tu l'emportes!
. . . Impitoyable Dieu, toi seul as tout conduit!
C'est toi qui, me flattant d'une vengeance aisée,
M'as vingt fois en un jour à moi-même opposée:
Tantôt pour un enfant excitant mes remords,
Tantôt m'éblouissant de tes riches trésors
Que j'ai craint de livrer aux flammes, au pillage.
(V, 6.)

Jedoch nicht wie andere Helden Racines, die als Opfer ihrer Leidenschaft unser Mitleid erwecken, verschwindet Athalie. Noch ihre letzten Worte zeugen von ihrer Verworfenheit und ihrem unversöhnlichen Haß gegen Gott:

„Voici ce qu'en mourant lui souhaite sa mère:
. . . Qu'indocile à ton joug, fatigué de ta loi,
Fidèle au sang d'Achab qu'il a reçu de moi,
Conforme à son aïeul, à son père semblable,
On verra de David l'héritier détestable
Abolir tes honneurs, profaner ton autel,
Et venger Athalie, Achab et Jézabel. (V, 6.)

So bewährt sich an Athalie bis zum Schluß die jansenistische Anschauung, daß der Mensch ohne Gnade notwendigerweise das Böse tun muß und von sich allein nicht imstande ist, den Weg des Heiles zu beschreiten und mit eigenen Kräften zurückzulegen. —

Wenn Pascal „la gloire de Port-Royal" genannt wird, weil er in seinen „Lettres Provinciales" die Interessen des Jansenismus verteidigte, so darf Racine auch in dieser Hinsicht die Ruhmespalme nicht verweigert werden; denn sein Dichtertalent hat in seinen Tragödien nicht minder die Lehren des Jansenismus verherrlicht. Eigene Anlage und Erlebnisse ließen die durch Erziehung empfangene Grundanschauung von der Menschenart lebendig werden, und darnach gestaltete sein Geist Charaktere und Handlung seiner Tragödien.

VI. Abschnitt.

## Willensfreiheit und Gnade in der „Zaïre" Voltaires.

Der Versuch, den Einfluß der theologischen Streitfrage über Gnade und Willensfreiheit in einem Werke Voltaires festzustellen, mag vorerst illusorisch erscheinen, besonders wenn man weiß, wie sich der Philosoph und Satiriker zu allen religiösen Fragen gestellt hat. Er selbst deutet nicht im entferntesten derartiges an, wenn er sich in seinem Vorwort, das er in Form eines Briefes an den Engländer M. Falkener abfaßt, über den Zweck seiner Tragödie also ausspricht: „Ne craignez pas qu'en vous envoyant ma pièce je vous en fasse une longue apologie. Je pourrais vous dire pourquoi je n'ai pas donné à Zaïre une vocation plus déterminée au christianisme avant qu'elle reconnût son père, et pourquoi elle cache son secret à son amant, etc., mais les esprits sages, qui aiment à rendre justice, verront bien mes raisons sans que je les indique: pour les critiques déterminés, qui sont disposés à ne pas me croire, ce serait peine perdue que de les leur dire. Je me vanterai seulement avec vous d'avoir fait une pièce simple . . . Si Zaïre a eu quelque succès, je le dois beaucoup moins à la bonté de mon ouvrage qu'à la prudence que j'ai eue de parler d'amour le plus tendrement qu'il m'a été possible. J'ai flatté en cela le goût de mon auditoire: on est assez sûr de réussir quand on parle aux

passions des yeux plus qu'à leur raison. Ou veut de l'amour, quelque bon chrétien que l'on soit . . ." (Epître Dédicatoire à M. Falkener, Théâtre de Voltaire, p. 144 bis 145.)

Wie bei Racine, so soll auch in seiner Tragödie die Leidenschaft die Hauptrolle spielen: „Tous ceux qui vont au spectacle m'ont assuré que, si elle (Zaïre) n'avait été que convertie, elle aurait peu intéressé; mais elle est amoureuse de la meilleure foi du monde, et voilà ce qui a fait sa fortune." (Lettre Dédic., p. 146.)

Bevor wir jedoch die Zaïre im Sinne unseres Problems untersuchen, müssen wir vorerst die Stellungnahme Voltaires zur Frage über Willensfreiheit und Gnade kennen lernen.

Wir haben am Anfange dieser Arbeit erwähnt, wie in manchen Familien wegen des Streites zwischen Jesuiten und Jansenisten Trennungen und Zwistigkeiten entstanden sind. Auch in der Familie Voltaires verursachte der religiöse Parteigeist eine Spaltung, trotzdem jene Zeit längst vorüber war. Während Voltaire selbst die rigorosen Jansenisten verabscheute, hing sein Bruder mit Begeisterung an ihren Lehren.

Es ist eine erwiesene Tatsache, daß Voltaire niemals sich dem Einfluß gänzlich entziehen konnte, den seine Erziehung und die Lehren der Jesuiten auf ihn ausgeübt hatten. Im zehnten Lebensjahre kam er zu ihnen ins Collège Louis le Grand und erhielt von ihnen seine erste Ausbildung. Die Hoffnung des Vaters, die Jesuiten würden die außerordentlichen Talente des Knaben noch mehr entwickeln, erfüllte sich glänzend. Die klassischen Studien waren ihm von besonders großem Nutzen; seine damaligen dichterischen Versuche erregten die Bewunderung seiner Lehrer, mit denen er auch noch später in Verbindung blieb: Mag man über das spätere Benehmen

Voltaires den Jesuiten gegenüber denken wie man will, er hat doch stets seinen Lehrern ein gutes Andenken bewahrt. Dem P. Tournemine unterbreitete er später verschiedene theologische und philosophische Fragen, sowie die Tragödie Mérope. Wenn er die Gesellschaft Jesu nicht immer zärtlich anfaßte, so muß man bedenken, daß Voltaire über die Leute Gutes und Schlimmes sagte, je nachdem es sein momentaner Vorteil oder seine Stimmung erheischten. In einem Briefe an P. de la Tour rühmt er die Tugenden und das Wissen seiner ehemaligen Lehrer. Wenn seine Werke einen solchen Erfolg errungen haben, so hatte er das gewiß sich selber zu verdanken; immerhin hat aber auch die jesuitische Erziehung viel dazu beigetragen.

Offenbar wurde Voltaire auch durch die freisinnige Gesellschaft beeinflußt, in welcher er als junger Mensch verkehrte, nachdem er 1710 das Collège verlassen und nach Paris zurückgekehrt war. Auch hier fand er keine Freunde des strengen Jansenismus. Von seinem Vater als Page des Marquis de Chateauneuf 1713 nach Holland geschickt, nahm er sicherlich an dem schriftlichen Kampfe gegen Ludwig XIV. und den französischen Einfluß Anteil. Es war dies im Grunde eine große religiöse und moralische Revolution, welche durch Zeitungsartikel und Broschüren vorbereitet wurde. Der Katholizismus besonders wurde einer wissenschaftlichen, unversöhnlichen Kritik unterworfen, und so wurde der junge, wissensdurstige Mann mit den Lehren der Molinisten und Jansenisten ohne Zweifel bekannt.

Das Andenken Pierre Bayles, der 1709 starb, lebte noch fort. Sein „Dictionnaire historique et critique" enthielt ein großes Arsenal gelehrter und boshafter Entgegnungen auf die bestehenden Meinungen und Ansichten in Religionsfragen, von denen er nur wenige gelten ließ.

Bayle machte einen großen Eindruck auf den jungen Philosophen; ihm hat er seine Methode, seine Argumente und seine Gelehrsamkeit entlehnt. Ohne Bayle wäre Voltaire wohl nie der gefürchtete Gegner aller religiösen Systeme geworden.

Voltaire haßte insbesonders den dogmatischen Glaubensstreit. Der Augenblick war gekommen, wo zwei Geistesrichtungen den entscheidenden Kampf um die Gesellschaft des 18. Jahrhunderts führten. Obrigkeit und Behörde waren längst untergraben, erschüttert und bloßgestellt. In den Parlamenten herrschte der jansenistische Geist; Protestanten und Jesuiten wurden in gleicher Weise verfolgt. Nur die Philosophen, die Feinde der positiven christlichen Religion, entgingen der Verfolgung. Voltaire wußte wohl, daß aus dem beständigen Streit der Wölfe Jansenisten) mit den Füchsen (Jesuiten) die Philosophen am meisten Nutzen zogen. „Que me servirait d'être délivré des renards, si on me livrait aux loups?" schreibt er in einem Briefe (lettre à M. de la Chalotais, 2. nov. 1762). Was denkt Voltaire von der herrschenden Religion? In seinem „Sermon des cinquante" entdecken wir das Manifest oder das Evangelium der neuen Religion, der Religion Voltaires. Er nennt sie „religion naturelle"; sie ist wenig mehr als nur die Verneinung der positiven Religion. Streift man aus diesem Manifest die Vorwürfe gegen die Priester und die Anklagen gegen den Glauben und die Sitten der Christen, so bleibt nur noch die Annahme eines einzigen Gottes und das Lob eines Kultus „sage et simple, tel qu'on nous dit qu'Abraham et Noé le professaient, tel que tous les sages de l'antiquité l'ont professé, tel qu'il est reçu à la Chine par tous les lettrés. Würde man sich zu diesem Gottesdienste bekennen „on offrirait à Dieu, en paix, les prémiers de ses travaux; il y aurait certainement plus de probité sur la terre; tous les hommes se

reconnaissant pour frères, comme nés de ce père commun, seraient bons et justes." Und Gott „étant bon et juste" muß die Tugenden belohnen und die Verbrechen bestrafen.

Es ist für unsere Untersuchung wichtig, die Ansichten Voltaires über die Religion zu kennen. Wahr ist ja, daß, wenn alle Menschen eine Religion bekennen würden, die Streitigkeiten in dogmatischen Fragen keinen Zweck und keinen Sinn mehr hätten. Würden sich die Menschen aber nicht aus anderen Gründen bekriegen? Voltaire hält daran fest, daß alle Uebel, an denen die Menschheit seit Jahrhunderten leidet, die Folgen der theologischen Streitfragen sind, sowie der durch den christlichen Kirchenglauben entfachten Verfolgungswut. Sein letztes Wort ist stets: Entfernt aus der Welt den kirchlichen Glauben, und ihr werdet die Menschen als friedliche Brüder zusammenleben sehen.

Auch seine philosophischen Prinzipien machen ihn zum Feinde des unbeugsamen, strengen Jansenismus. Voltaire schöpfte seine Lebensführung aus den epikuräischen Prinzipien der Ninon de Lenclos und ihres Kreises. So ist er natürlich der Gegner aller strengen Lebensregeln. „Vertueux" bedeutet bei ihm die Eigenschaft einer Person, frei von Vorurteilen zu sein, frei zu denken und zu handeln, im Verkehr liebenswürdig zu sein; kurz, es bedeutet das Gegenteil vom Jansenismus, der nach ihm alles Hassenswerte einschließt, die Strenge des Lebens, die Unbeugsamkeit in Glaubensregeln, die Härte gegenüber den Anhängern anderer religiösen Anschauungen und den Gegnern der christlichen Moral.

Daß Voltaire mit seinen religiösen und philosophischen Ideen bei den zeitgenössischen Philosophen Anklang fand, ist nicht zu verwundern. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die drei Grundbegriffe seiner ganzen Lehre.

Das Dasein Gottes ist ihm ein moralisches Postulat; gäbe es keinen Gott, müßte man einen erfinden. Gott ist Belohner des Guten und Rächer des Bösen; der Mensch bedarf des Glaubens an eine unfehlbare Gerechtigkeit, die ihn gegen die schlechten Absichten seiner Feinde und gegen jeglichen Uebeltäter schützt. —

Nichts ist verabscheuungswürdiger als der Dogmenzwang: je weniger Dogmen, desto besser die Religion. Atheismus und Aberglaube sind die unseligsten Irrtümer, die man mit allen Mitteln bekämpfen muß; nicht minder zu bekämpfen sind das Christentum der Kirche und die Geistlichkeit. Der innerliche Verkehr der Seele mit ihrem Schöpfer, das Trachten nach der moralischen Vollkommenheit, die gegenseitige Liebe der Menschen in Gott, das alles sind Ideen, die Voltaire gern den Theologen überläßt. Die Unsterblichkeit hält er wegen ihrer praktischen Unentbehrlichkeit aufrecht. Die Willensfreiheit hat er lange energisch verfochten; erst mit zunehmendem Alter verhielt er sich ihr gegenüber skeptischer.

Trotz aller scheinbaren Oberflächlichkeit besitzen die Ideen Voltaires ihre Stärke. Sie streiften der Philosophie das schulgemäße Gewand ab und ließen sie ins Volk eindringen, das nun vom Geiste Voltaires sich führen ließ.

Daß Voltaire sich für die Fragen von Gnade und Willensfreiheit interessierte, beweisen manche seiner Anspielungen, die wir hier und dort in seinen Schriften entdecken. Natürlich kann er es sich nicht versagen, seinen beissenden Spott über die Verfechter der theologischen Systeme auszugießen. In seinem Dictionnaire philosophique finden wir z. B. über „la grâce" ergötzliche Bemerkungen: „Il (Dieu) donne à l'homme la grâce de penser, de parler et de le connaître; il m'accorde la grâce de n'entendre plus un mot de tout ce que Tourneli, Molina, Soto, etc. ont écrit sur la grâce. Le premier qui

ait parlé de la grâce efficace et gratuite c'est sans contredit Homère. Cela pourrait étonner un bachélier de théologie qui ne connaîtrait que St. Augustin. Mais qu'il lise le troisième livre de l'Iliade, il verra que Pâris dit à son frère Hector: „Si les dieux vous ont donné la valeur et ils m'ont donné la beauté, ne me reprochez pas les présents de la belle Vénus, nul don des dieux n'est méprisable, il ne dépend pas des hommes de les obtenir." — Il y a des philosophes qui n'ont pas été de l'avis d'Homère. Ils ont prétendu que la providence générale ne se mêlait point immédiatement des affaires des particuliers, qu'elle gouvernait tout par des lois universelles. — Selon ces philosophes le chien-dent et le chève, la mite et l'éléphant, l'homme, les éléments et les astres obéissent à des lois invariables que Dieu immuable comme elles, établit de toute éternité.

Ces philosophes n'auraient admis ni la grâce de santé de St. Thomas, ni la grâce médicinale de Cajetan. Ils n'auraient pu expliquer l'extérieure, l'intérieure, la coopérante, la suffisante, la congrue, la prévenante etc. Il leur aurait été difficile de se ranger à l'avis de ceux qui prétendent que le maître absolu des hommes donne un pécule à un esclave et refuse la nourriture à l'autre; qu'il ordonne à un manchot de pétrir de la farine, à un muet de lui faire la lecture, à un cu-de-jatte d'être son courier.

Ils disent que si un loup trouve dans son chemin un petit chevreau pour son souper, et si un loup meurt de faim, Dieu ne s'est point occupé de faire au premier loup une grâce particulière.

Nous ne prenons aucun parti entre ces philosophes et Homère, ni entre les jansénistes et les molinistes. Nous félicitons ceux qui croient avoir des grâces prévenantes; nous compatissons de tout notre coeur qui se plaignent

de n'en avoir que des versatiles; et nous n'entendons rien au congruisme."

Diese Worte Voltaires sind in der Tat Keulenschläge gegen die Jansenisten, deren Lehre über die Gnade er unmöglich machen will. Er vergißt aber auch die Molinisten nicht und versetzt ihnen manchen Seitenhieb, der gut sitzt und wirkt, namentlich, wenn er weiter spricht: „Si un Bergamasque reçoit le samedi une grâce prévenante qui le délecte au point de faire dire une messe pour douze sous chez les carmes, célébrons son bonheur. Si le dimanche il court au cabaret abandonné de la grâce, s'il bat sa femme, s'il vol sur le grand chemin, qu'on le pende. Dieu nous fasse seulement la grâce de ne déplaire dans nos questions ni aux bachéliers de l'université de Salamanque, ni à ceux de la Sorbonne, ni à ceux de Bourges qui tous pensent si différemment sur ces matières ardues et sur tant d'autres, de n'être point condamnés par eux, et surtout, de ne jamais lire leurs livres." (Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs, Sixième partie.)

Aus diesen satirischen Bemerkungen geht natürlich nicht hervor, welchem System Voltaire zugeneigt ist; aber sie lassen erkennen, daß er die wichtige Frage verfolgt und erfaßt hat, sonst könnte er nicht mit solcher Kennermiene sein Urteil fällen. Wie sollte er auch nicht eingeweiht worden sein in alle „für und wider" der jesuitischen und jansenistischen Lehren, er, der ehemalige Schüler der Jesuiten, der, ebenso wie im gegnerischen Lager Pascal und Racine, von seinen Lehrern die nötigsten einseitigen Aufklärungen erhielt. Mit Begeisterung las Voltaire die Lettres Provinciales von Pascal. Wenn er auch nicht den Standpunkt des Verfassers teilte, der ja für Port-Royal eine Lanze bricht, so sagte er doch von dem Werke: „Le premier livre de génie qu'on vit en prose fut le recueil

des Lettres Provinciales en 1656." Bei Racine haben wir bereits seinen Ausspruch erwähnt, welcher seine Meinung über Phaedra kundgibt (siehe S. 87).

Die Prädestinationslehre der Jansenisten veranlaßt ihn noch zu einem etwas derben Ausfall gegen sie. So finde ich in der Section seconde des Questions sur l'Encyclopédie die folgende Verhöhnung der jansenistischen Ansicht, daß nur eine bestimmte Anzahl von Gott für das ewige Heil vorherbestimmt sei, eine Lehre, welche auf St. Augustin zurückgeht und welche wir im ersten Teil dieser Arbeit eingehend besprochen haben: „Si quelqu'un venait du fond de l'enfer nous dire de la part du diable, Messieurs je vous avertis que notre souverain seigneur a pris pour sa part tout le genre humain, excepté un très petit nombre de gens qui demeurent vers le Vatican et dans ses dépendances, nous prierions tous ce député de vouloir bien nous inscrire sur la liste des privilégiés; nous lui demanderions ce qu'il faut faire pour obtenir cette grâce. S'il nous répondait: „Vous ne pouvez pas la mériter, mon maître a fait la liste de tous les temps; il n'a écouté que son bon plaisir; il s'occupe continuellement à faire une infinité de pots de chambre, et quelque douzaines de vases d'or. Si vous êtes pot de chambre tant pis pour vous." . . . Voilà pourtant ce que nous avons imputé à Dieu, l'Etre souverainement bon.

Le roi de Maroc, Malec-Ismael eut, dit-on, 500 enfants. Que diriez-vous, si un Marabout du mont Atlas vous racontait que le sage et bon Malec-Ismael, donnant à diner à toute sa famille, parla ainsi à la fin du repas: „Je suis Malec-Ismael qui vous ai engendrés pour ma gloire, car je suis fort glorieux; je vous aime tous tendrément, j'ai soin de vous comme une poule couve ses poussins. J'ai décrété qu'un de mes cadets aurait le royaume de Tafilet, qu'un autre posséderait à jamais Maroc, et pour mes autres

chers enfants, au nombre de 498, j'ordonne qu'on en roue la moitié et qu'on brûle l'autre, car je suis le seigneur Malec-Ismael." Vous prendriez assurément le Marabout pour le plus grand fou que l'Afrique ait jamais produit.

Mais si 3 ou 4 mille Marabouts entretenus grassement à vos dépens, venaient vous répéter la même nouvelle, que feriez-vous? ne seriez-vous pas tenté de les faire jeûner au pain et à leur bon sens.

Vous m'alléguez que mon indignation est assez raisonnable contre les supralas paires qui croient que le roi de Maroc ne fait les 500 enfants que pour sa gloire, et qu'il a toujours en l'intention de les faire rouer et de les faire brûler, excepté deux qui étaient destinés à régner. Mais j'ai tort, dites-vous, contre les infralapsaires qui avouent que la première intention de Malec-Ismael n'était pas de faire périr ses enfants dans les supplices, mais qu'ayant prévu qu'ils ne vaudraient rien, il a jugé à propos en bon père de famille, de se défaire d'eux par le feu et par la roue. Ah, supralapsaires, infralapsaires, gratuits, suffisants, efficaciens, jansenistes, molinistes, devenez enfin hommes et ne troublez plus la terre par des sottises que vous n'entendez pas!" (ibidem).

Diese Spöttereien Voltaires beweisen zur Genüge, wie sehr er alle theologischen Spitzfindigkeiten haßte und wie gerne er die Gelegenheit ergriff, die strengen Anschauungen der Jansenisten mit scharfen ironischen Worten zu geißeln. Seine treffenden Vergleiche illustrieren aufs beste die schwer verständlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Manifestationen der göttlichen Gnade, wie sie von der einen oder anderen theologischen Schule angenommen und verteidigt werden.

Die Anführung dieser Stellen aus Voltaires Schriften war notwendig, um zu zeigen, daß der Philosoph mit den Fragen über Willensfreiheit und Gnade wohl vertraut war,

daß er darin ein gewisses Interesse bekundete und daß er sich nie scheute, seine Meinung klar zu erkennen zu geben, wenn er sich auch dazu seiner beliebten Waffe, des Spottes, bediente.

Es wäre gewiß ein Irrtum, zu sagen, Voltaire sei von den molinistischen und jansenistischen Streitfragen über Gnade und Willensfreiheit in einer Weise beeinflußt worden, daß er in einem Tendenzstück seine eigene Ansicht klarlegen wollte. Wir würden vergebens suchen, eine solche Behauptung zu beweisen. Unter seinen Tragödien finden wir keine, die wie „Polyeucte" und „Phaedra" den Parteigeist ihres Autors ausdrücken würden.

Die Handlung in „Zaïre" ist folgende: Zaïre wird vom Sultan Orosmane geliebt; sie selbst erwidert seine Liebe mit aller Leidenschaft. Sie hat als Kind die christliche Nottaufe erhalten, aber in der Gefangenschaft sich zum Islam bekehrt. Als Lusignan in ihr seine Tochter erkennt und über ihren Abfall trauert, schwört sie ihm, den christlichen Glauben wieder aufzunehmen. Allein ihre Liebe und der Glaube lassen sich nicht vereinbaren. Um die Gebote des Glaubens zu halten, muß sie gegen ihre Liebe kämpfen und ihr entsagen. Dadurch erweckt sie die Eifersucht ihres Geliebten. Das Verhängnis spielt mit herein, und Zaïre fällt von der Hand Orosmanes, bevor sie den Sieg über die Liebe vollständig errungen hatte.

Zaïre hat durch die Taufe die Gnade erhalten, den christlichen Glauben zu bekennen; die Gnade, so lehrt der Molinismus, kann aber nicht wirken, wenn ihr der Wille nicht zustimmt. Würde die Gnade von sich allein wirken, wie der Jansenismus behauptet, so könnte Zaïre nicht zum Islam übergetreten sein. Sie ist also durch die Taufe im Besitze der Gnade. Ihr Wille kann aber mit der Gnade nicht wirken, denn zur Zustimmung bedarf es der Erkenntnis, die sie nicht haben kann. Seit ihrer Kind-

heit ist ja Zaïre in den Händen der Muselmanen, deren Glauben allein sie nur kennt:

„La coutume, la loi plia mes premiers ans
A la réligion des heureux musulmans.
Je le vois trop; les soins qu'on prend de notre enfance
Forment nos sentiments, nos moeurs, notre croyance.
J'eusse été près du Gange esclave des faux dieux
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux.
L'instruction fait tout; et la main de nos pères
Grave en nos faibles coeurs ces premiers caractères
Que l'exemple et le temps nous viennent retracer,
Et que peut-être en nous Dieu seul peut effacer."
(I, 1.)

Die Jansenisten bezeichneten es als eine Irrlehre des Pelagius, oder vielmehr der Semipelagianer, wenn man die Zustimmung oder den Widerstand des Willens für erforderlich halte, damit die zum Glauben gewährte Gnade wirken bezw. nicht wirken könne. Die vierte Proposition des „Augustinus" enthält diese Behauptung: „. . . et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare." Zaïre hält daran fest, daß die Vernunft den Menschen erleuchten muß, so daß er das „für und gegen" erwägen kann, bevor er der Gnade des Glaubens zustimmt. Sie drückt also eine dem Jansenismus entgegengesetzte Meinung aus, wenn sie zu Fatime sagt:

„Prisonnière en ces lieux, tu n'y fus renfermée
Que lorque ta raison par l'âge confirmée,
Pour éclairer ta foi te prêtait son flambeau." (I, 1.)

Die Gnade hat sich oft in ihr bemerkbar gemacht, der christliche Glaube wurde ihr später bekannt, sie leistete aber der Gnade Widerstand, so daß diese nicht wirken

konnte. So ist sie wieder gegen die jansenistische Lehre, die sagt:

„Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur." (2e Proposition de Jansenius.)

„Pour moi, des Sarrasins esclave en mon berceau,
La foi des chrétiens me fut trop tard connue,
Contre elle cependant loin d'être prévenue,
Cette croix, je l'avoue, a souvent malgré moi
Saisi mon coeur surpris de respect et d'effroi, . . .
. . . Peut-être sans l'amour j'aurais été chrétienne;
Peut-être qu'à ta loi j'aurais sacrifié,
Mais Orosmane m'aime, et j'ai tout oublié." (I, 1.)

Zaïre stößt die Gnade von sich, um ganz der leidenschaftlichen Liebe zu folgen. Weil sie Orosmane liebt, kann sie den christlichen Glauben nicht annehmen, der ihr die Liebe zu einem Ungläubigen verbieten würde.

„Je ne vois qu'Orosmane, et mon âme enivrée
Se remplit du bonheur de s'en voir adorée.
. . . Mon coeur aime Orosmane, et non son diadème:
Chère Fatime, en lui je n'aime que lui-même." (I, 1.)

Ohne Zweifel hat Zaïre Aehnlichkeit mit den Helden Racines, bei denen die Leidenschaft die Stimme der Vernunft übertönte: die „sens" herrschen über die „raison". Die Helden Racines gehen aber ihrem Unglück entgegen, weil ihnen keine übernatürliche Hilfe verliehen wird, weil sie, auf ihre Kräfte allein angewiesen, dem Sturme der Leidenschaften nicht standhalten können. Zaïre jedoch hat die nötige Hilfe, um siegreich aus dem Konflikte hervorzugehen; sie will aber nicht — sie widersteht ihrem Glaubensdrange und gehorcht freiwillig ihrer Leidenschaft. Ihre Liebe zu Orosmane ist eine gewollte, sie erwägt die Vorzüge Orosmanes, die sie zur Liebe zwingen:

„Mets-toi devant les yeux sa grâce, ses exploits;
Songe à ce bras puissant, vainqueur de tant de rois,
A cet aimable front que la gloire environne." (I, 1.)

Zaïre hatte also die „grâce suffisante", um die christliche Religion zu bekennen; es hat nur der Wille gefehlt, jene Gnade durch seine Zustimmung wirksam zu machen. Diese Zustimmung sollte nun erfolgen; die Gnade wirkt und sie bekennt sich als Christin. Lusignan erkennt in ihr an dem Kreuze, das sie trägt, seine Tochter, die ihm als Kind von den Sarazenen geraubt worden war. Die Freude wird aber durch den Schmerz vergällt, in ihr eine Abtrünnige wiederzufinden. Den Worten ihres Vaters, welche die Gnade wieder erwecken, kann Zaïre nicht widerstehen. Das ganze Erlösungswerk wird ihr vor die Augen gestellt:

„Ton Dieu que tu trahis, ton Dieu que tu blasphèmes,
Pour toi, pour l'univers, est mort en ces lieux mêmes . . .
. . . Tu ne saurais marcher dans cet auguste lieu
Tu n'y peux faire un pas sans y trouver ton Dieu" . . .
(II, 3.)

Der Eindruck dieser Worte ist mächtig:

„Je te vois dans mes bras et pleurer et frémir;
Sur ton front pâlissant Dieu met le repentir;
Je vois la vérité dans ton coeur descendre:
Je retrouve ma fille après l'avoir perdue;
Et je reprends ma gloire et ma félicité,
En dérobant mon sang à l'infidélité." (II, 3.)

Gott gewährt ihr wieder die Gnade; die Gnade zeigt ihre Anwesenheit in ihrer Seele; schon schwankt Zaïre: soll sie der Gnade zustimmen, soll sie dieselbe zurückweisen?

„. . . Ah, mon père!
Cher auteur de mes jours, parlez, que dois-je faire?"
L.: . . . „Dire: je suis chrétienne."
Und Zaïres Wille stimmt der Gnade zu, sie ist Christin:
„Oui, seigneur, je le suis." (II, 3.)

Da nun die Gnade wirken kann, verleiht sie der wiedergewonnenen Christin die Kraft, ihren Glauben zu bekennen. So kann Zaïre ihrem Bruder Nérestan sagen:

„. . . . Et vous pouvez penser
Qu'à mon sang, à ma loi j'aille ici renoncer?
. . . Oui, je jure en vos mains, par le Dieu que j'adore,
Par sa loi que je cherche, et que mon coeur ignore
De vivre désormais sous cette sainte loi . . ." (III, 4.)

Aber die christliche Religion verbietet die Ehe mit einem Ungläubigen. Zaïre ist Christin, sie will alle Gebote ihres Glaubens halten, — sie liebt aber Orosmane: darum Kampf zwischen Glauben und Liebe:

„Mon frère, ayez pitié d'une soeur égarée,
Qui brûle, qui gémit, qui meurt désespérée.
Je suis chrétienne, hélas! . . . j'attends avec ardeur
Cette eau sainte, cette eau qui peut guérir mon coeur . . .
. . . Dites . . . quelle est la loi de l'empire chrétien?
Quel est le châtiment pour une infortunée,
Qui, loin des parents, aux fers abandonnée . . .
. . . Aurait touché son coeur et s'unirait à lui? (III, 4.)

Um dem Glauben nicht von neuem abtrünnig zu werden, und um der Liebe nicht entsagen zu müssen, möchte Zaïre lieber den Tod erleiden:

. . . „C'en est assez, frappe, et préviens ta honte.
. . . C'est moi que je viens d'accuser.
Orosmane m'adore . . . et j'allais l'épouser.
. . . Frappe, dis-je; je l'aime." (III, 4.)

Aber die Gnade wirkt auch hier wieder. Wie hätte sie wohl der Liebe Orosmanes widerstehen können, dessen, dem sie alles schuldet? Der Kampf, den sie führen muß, verursacht ihr Qualen:

„Tu souffres, je le vois; je souffre davantage . . .“
. . . „Mes serments, mon devoir, mes remords, ma faiblesse,
Me servent de supplice . . .“ (III, 4.)

und dennoch verspricht sie, nicht eher die Hand des Sultans annehmen zu wollen, als bis sie die Taufe empfangen habe:

„Oui, je te le promets:
Rends-moi chrétienne et libre; à tout je me soumets.“ (III, 4.)

Auf sich allein angewiesen, könnte Zaïre den Kampf nicht bestehen, sie würde ihren Glauben der Liebe opfern; sie bedarf der Gnade, um standhaft zu bleiben, und diese Gnade wirkt in ihr, weil ihr Wille keinen Widerstand leistet. Ihr Wille ist frei, er kann zwischen Glaubenspflicht und Liebe wählen: er hat die Pflicht gewählt, die er mit Hilfe der Gnade erfüllen wird.

„Dieu, commande à mon coeur de ne te point trahir!
Hélas suis-je en effet Française ou musulmane?
Fille de Lusignan, ou femme d'Orosmane?
Suis-je amante ou chrétienne? O serments que j'ai faits!
Mon père, mon pays, vous serez satisfaits! (III, 5.)

Wie soll ihr Herz nicht unterliegen, wenn Gott ihr nicht zu Hilfe kommt?

„Mon coeur peut-il porter, seul et privé d'appui,
Le fardeau des devoirs qu'on m'impose aujourd'hui?
A ta loi, Dieu puissant! oui, mon âme est rendue;
Mais fais que mon amant s'éloigne de ma vue. (III, 5.)

Sie liebt Orosmane mit aller Leidenschaft, und dennoch muß die große Liebe sich dem Willen unterwerfen:

„Hélas! et je t'adore, et t'aimer est un crime!" (III, 5.)

Wie schwer es Zaïre wird, der großen Versuchung zu widerstehen, ersehen wir aus dem Dialog mit Orosmane in der sechsten Szene des dritten Aktes. Sie selbst verliert ihre Beherrschung, aber die Gnade erhält sie aufrecht, und so kann sie vom Sultan die Aufschiebung der Hochzeit erbitten:

„Excusez ma douleur . . . Non . . . j'oublie à la fois
Et tout ce que je suis de tout ce que je dois.
Je ne puis soutenir cet aspect qui me tue,
Je ne puis . . . Ah souffrez que loin de votre vue,
Seigneur, j'aille cacher mes larmes, mes ennuis,
Mes voeux, mon désespoir et l'horreur où je suis."
(III, 6.)

Allerdings, Zaïre ist in Gegenwart ihres Geliebten dem gefaßten Entschluß und ihrem Versprechen treu geblieben; sie hat dem Drängen des Sultans und ihrem eigenen Herzen nicht nachgegeben, aber der Kampf ist noch nicht entschieden, der Sieg noch nicht vollständig, die Entscheidung nur aufgeschoben. Unterdessen tobt der Kampf zwischen Pflicht und Liebe in ihrem Innern weiter. Ihre Gefühle drohen, trotz ihrer ersten Erfolge, die Oberhand zu gewinnen. Es ist ja nicht möglich, daß sie die Kraft findet, ein so großes Opfer zu bringen. Da sie aber willens ist, alles zu tun, um ihrem Glauben treu zu bleiben und den Geboten ihrer Religion zu gehorchen, so kann die Gnade, die Gott einem jeden verleiht, sie stärken, daß sie ihr Herz zum Opfer darbringe:

„C'est le Dieu des chrétiens, c'est Dieu qui vous inspire
Il donnera la force à vos bras languissants

De briser des liens si chers et si puissants . . .
. . . Vous demandez sa grâce, il vous doit sa justice;
De votre coeur docile il doit prendre le soin." (IV, 1.)

Diese letzten Worte der Fatime zeigen deutlich, daß Zaïre der Gnade zustimmen muß, damit sie wirke. Wenn sie die Gnade verlangt, so muß sie doch den Willen haben, mitzuwirken, und Gott wird dann die Wirksamkeit verleihen. Zwar blutet ihr Herz, dem Geliebten entsagen zu müssen, aber sie muß gehorchen, Gott befiehlt es, und wie könnte sie seinem Befehle widerstehen?

„Ah! j'ai porté la mort dans le sein d'Orosmane . . .
. . . Mon Dieu vous l'ordonnez! . . ." (IV, 1.)

Wenn ihr Gott befiehlt, ein so schweres Opfer zu bringen, so muß er ihr seine Gnade verleihen, denn sie kann sich nicht von der Liebe Orosmanes befreien:

„Non tu ne connais pas ce que je sacrifie.
Cet amour si puissant, ce charme de ma vie,
. . . Dans toute son ardeur n'avait point éclaté.
Fatime, j'offre à Dieu mes blessures cruelles . . .
. . . Je lui crie en pleurant: Ote-moi mon amour,
Arrache-moi mes voeux, remplis-moi de toi-même;
Mais, Fatime, à l'instant les traits de ce que j'aime
Ces traits chers et charmants, que toujours je revoi,
Se montrent dans mon âme entre le ciel et moi."
(IV, 1.)

In den folgenden Worten Zaïres finden wir sogar eine Hindeutung auf die Prädestinationslehre Augustins, die von den Jansenisten wieder aufgefrischt wurde. Zaïre stellt sich die Frage, warum Orosmane nicht Christ geworden ist, da er doch alle Tugenden besitzt, die ihn Gott angenehm machen müssen:

„Eh pourquoi mon amant n'est-il pas né pour lui?
Orosmane est-il fait pour être sa victime?
Dieu pourrait-il haïr un coeur si magnanime?
Généreux, bienfaisant, juste, plein de vertus,
S'il était né chrétien, que serait-il de plus? (IV, 1.)

Voltaire will auch hier, wie in der oben erwähnten Stelle (S. 114—115), die strengen Ansichten der Jansenisten geißeln, die glauben, Christus sei nicht für alle Menchen gestorben, und Gott rette nur diejenigen, die er vorher bestimmt habe; die anderen, mögen sie noch so tugendhaft sein, seien dem ewigen Verderben geweiht. So ist auch Orosmane nicht auserkoren und wird trotz seiner Tugenden verdammt, sonst müßte ihm die Gnade des Christentums gewährt werden.

Ein Hoffnungsstrahl hat Zaïre durchleuchtet, sie glaubt an der Seite eines Ungläubigen den Christen ein Schutz sein zu können; aber umsonst, das Gesetz ist unerbittlich:

„Je vois que mon pays, mon sang, tout me condamne."
(IV, 1.)

Sie darf ihrem Geliebten nicht einmal sagen, warum sie ihm widersteht:

„Je voudrais quelquefois me jeter à ses pieds,
De tout ce que je suis faire un aveu sincère . . ."
„. . . J'ai promis, j'ai juré de garder ce secret.
Hélas qu'à mon amant je le tais à regret!" (IV, 1.)

Weil sie ihrem Geliebten das Geheimnis ihres Glaubens nicht verraten darf, erwartet sie eine neue Fügung, die ihren Vorsatz zu vereiteln droht. Orosmane kann ihr Gebahren nicht verstehen, er wird von Eifersucht gequält und macht ihr die bittersten Vorwürfe. Wie soll sie das ertragen, sie, die ihn mehr liebt als ihr Leben?

„Tu m'as donc tout ravi, Dieu, témoin de mes larmes.
Tu veux commander seul à mes sens éperdus . . ."
(IV, 2.)

Sicher würde sie alle ihre Vorsätze vergessen, wenn die Gnade sie nicht aufrecht erhielte. Sie erreicht zwar von Orosmane, daß sie bis zum anderen Tage allein bleiben darf, um ihm dann ihr Geheimnis zu offenbaren, aber sie läßt in seinem Herzen nur mehr Argwohn zurück. Ein Brief Nérestans an Zaïre bestärkt ihn in seiner Eifersucht. Da der Bruder sie heimlich treffen will, glaubt Orosmane in ihm einen Nebenbuhler zu erkennen; er will sie überraschen und sich an beiden rächen. Noch einmal will er Zaïre prüfen, sie kann ihm nur ihre Liebe gestehen:

„. . . Qu'il (coeur) vous aimait enfin, lorsque vous m'ignoriez;
Qu'il n'eut jamais que vous, n'aura que vous pour maître;
J'en atteste le Ciel, que j'offense peut-être;
Et si j'ai méirté son éternel couroux,
Si mon coeur fut coupable, ingrat, c'était pour vous.
(IV, 6.)

So kann man denn verstehen, welchen Kampf Zaïre gegen ihre Liebe führen muß, da sie mit solcher Leidenschaft an ihrem Geliebten hängt. Wir werden an den Konflikt Polyeuctes erinnert, der zwischen der göttlichen und der Gattenliebe zu wählen hat und nur mit Hilfe der Gnade die letztere besiegt. Bei Polyeucte ist die Leidenschaft nicht so groß als bei Zaïre, zudem kann Polyeucte offen gegen seine Gattin kämpfen, während Zaïre nicht verraten darf, daß sie Christin ist. In Zaïre entdecken wir somit eine Heldin Corneilles, sofern Willensstärke mit der Gnade ihr zum Siege verhilft; aber auch eine Heldin Racines, was die Macht der Leidenschaften anbelangt.

Zaïre, die der Versuchung fast unterlegen ist, findet ihr Selbstbewußtsein wieder, sobald sie den Brief ihres Bruders gelesen hat, der sie zur Taufe bestellt. Gott ruft ihr; sie ist bereit:

F.: „Ce n'est point Nérestan, c'est Dieu qui vous appelle."
Z.: „Je le suis, à sa voix je ne suis point rebelle." (V, 3.)

Jedoch trotz ihres guten Willens, der Stimme Gottes zu gehorchen, kann sie die tiefe Erregung ihres Herzens nicht bemeistern. Sie fühlt schon das Verhängnis, das sie ereilen soll.

„Quel état! quel tourment! non mon âme inquiète
Ne sait ce qu'elle doit, ni ce qu'elle souhaite;
Une terreur affreuse est tout ce que je sens.
Dieu! détourne de moi ces noirs pressentiments."
(V, 3.)

Zaïre erduldet entsetzliche Qualen, und dennoch kann sie sich aufraffen und von neuem ihren Entschluß bestärken:

„Mais, dussé-je au supplice être ici condamnée,
Je ne trahirai point le sang dont je suis née." (V, 3.)

Aber zur Ausführung ihres Vorhabens bedarf sie der göttlichen Hilfe:

„O Dieu de mes aieux!
Dieu de tous mes parents, de mon malheureux père,
Que ta main me conduise, et que ton oeil m'éclaire!"
(V, 4.)

Bis hieher hat Zaïre die schweren Versuchungen überwunden; sie ist ihrem Glauben mit Hilfe der Gnade treu geblieben. In dem Konflikt zwischen Glaubenspflicht und leidenschaftlicher Liebe, als ihr Herz schon alle Bedenken

beseitigen wollte, da verließ sie die Gnade nicht, und so konnte sie mit ihrem starken Willen die Wirksamkeit der Gnade unterstützen und ihre Vernunft über die Sinne herrschen lassen. Es lag die Vermutung nahe, daß, wie die Helden Corneilles, Zaïre endgültig den Sieg über die Leidenschaft erringen würde. Aber nein, gerade am Ende ihres Kampfes ereilt sie das Verhängnis. Orosmane erdolcht sie in dem Wahn, sie habe ihn betrogen, als sie mit Nérestan zusammentreffen wollte.

Ist dieses Verhängnis als Strafe Gottes anzusehen, weil Zaïre in Liebe zu einem Ungläubigen entbrannte? Nérestan glaubt es:

„Hélas! elle offensait notre Dieu, notre loi,
Et ce Dieu la punit d'avoir brûlé pour toi." (V, 10.)

Gott straft sie also für eine Sünde, die sie nicht wissentlich begangen haben konnte. Wenn sie auch als Kind die Nottaufe erhalten hatte und somit wirklich Christin war, so genoß sie später doch nicht den Unterricht in ihrem Glauben, um dessen Gebote halten zu können. Wie kann sie aber wissen, daß ihre Liebe zu Orosmane sündhaft ist? Hier spielt wieder eine jansenistische Lehre herein, die Pascal in seinem vierten Briefe behandelt, nämlich die Lehre „de la grâce actuelle et des péchés d'ignorance." Die „grâce actuelle" ist eine Erleuchtung des menschlichen Verstandes, um den Willen Gottes erkennen zu lassen, wenn der Mensch zwischen Gut und Böse wählen soll. Wenn die Gnade fehlt, so kann er das Böse nicht erkennen, und wenn er es tut, so kann ihm diese Sünde nicht angerechnet werden. So die Meinung der Molinisten. Die Jansenisten sagen: in diesem Falle ist die Sünde dennoch anzurechnen, denn jede menschliche Handlung, die ohne Gnade vollbracht wird, ist sündhaft.

Demnach entspricht die Meinung Nérestans der jan-

senistischen Anschauung. So wäre also Zaïre für ihre unwissentliche Sünde verantwortlich und der Strafe würdig. Nehmen wir diesen Fall an; warum empfängt aber Zaïre Gnaden, mit deren Hilfe sie ihre Leidenschaft bezwingt, um dann schließlich doch ihrem Verhängnis zum Opfer zu fallen? Die Jansenisten sagen doch, daß die Gnade immer von sich selbst wirke. Aus dieser Verlegenheit können sich die Jansenisten nur helfen, wenn sie das, was wir als Gnaden bezeichneten, nicht als Gnaden ansehen. Hätte Zaïre die Gnade besessen, so hätte sie unfehlbar siegen müssen. Weil sie aber ihrem Verhängnis nicht entrinnen konnte, hat sie in Wirklichkeit keine Gnade gehabt. Zaïre war eben nicht auserwählt und ging trotz ihrer Anstrengungen, dem Glauben für immer anzugehören, dem Verderben entgegen.

Daß Zaïre ein Geschöpf der molinistischen Anschauungen ist, läßt sich nicht in Abrede stellen. Eine andere Frage ist die, ob Voltaire sie ernsthaft als solche darstellen wollte, ob es ihm überhaupt ernst war, den Gnadenstreit in ein Drama hineinzubringen. Seine Prosaschriften zeichnen sich ja alle durch seinen Sarkasmus und seine Ironie aus, wie wir aus den oben zitierten Stellen des Dictionnaire philosophique ermessen können. Nach der ganzen Art Voltaires ist wohl auch Zaïre ironisch aufzufassen. Er macht sich lustig sowohl über Jansenisten als auch Jesuiten; die Gnadenlehre dünkt ihm lächerlich, namentlich wie sie die Jansenisten darlegen, die er in Nérestan geißelt. Nérestan ist der typische Jansenist, den Voltaire wegen seines Fanatismus mit einer sichtlichen Abneigung behandelt. Die Molinisten verdienen aber auch keine besondere Achtung. Wenn er das Zusammenwirken von Wille und Gnade in seiner Tragödie bevorzugt, so bedarf er dieser Anschauung, da er den Konflikt zwischen Glaube und Liebe darstellen will. In seinem Kampfe für die Auf-

klärung und den Fortschritt auch in religiöser Erziehung, wird er die strengen Glaubensregeln eher abfällig beurteilen, als ihnen Bedeutung beimessen; lieber wird er sie lächerlich machen, als selber ihnen ernsthafte Besinnung zuwenden. Wir gewahren am Ende den spöttisch lächelnden Dichter, der sich in Zaïre über den ganzen Glaubensstreit lustig macht und doppelt vergnügt ist, wenn gläubige Hörer und Leser auf die scheinbare Ernsthaftigkeit hereinfallen. Hätten die fanatischen Christen Zaïre ruhig ihren Sultan heiraten lassen, dann wäre alles gut abgelaufen: das ganze Gerede von der göttlichen Gnade ist für Voltaire eine unselige Erfindung.

## Schlussbemerkung.

Als literarhistorische Untersuchung über die Einwirkung der Lehren von Gnade und Willensfreiheit auf die großen Dichter der klassischen Periode Frankreichs kann es sich diese Arbeit nicht zur Aufgabe stellen, eine Lösung des Problems zu versuchen. Die Bedeutung der Frage für die Literatur geht aus den angestellten Erörterungen hervor. Für den Historiker ist es im Grunde gleichgültig, ob der Mensch, mit freiem Willen begabt, sich frei zur Gnade Gottes verhält, oder ob er willenlos dem Wirken derselben Gnade ausgeliefert ist; packend wird das Problem erst, wenn es sich darum handelt, den Wert eines schaffenden Dichters von diesem oder jenem Standpunkt einzuschätzen. Unerläßlich sind aber derartige Untersuchungen, gilt es einen Dichter nach seinen philosophischen Grundanschauungen zu bewerten, d. h. seine Weltanschauung kennen zu lernen. „Weltanschauung ist die Frage und die Forderung des Tages geworden . . . Und doch ist jener Begriff und das, was er an Fragen enthält, gerade für uns Philologen so grundlegend und bedeutungsvoll, daß er eine neue Problemstellung für die Literaturgeschichte in sich schließt . . . Nicht alle wollten sich davon überzeugen lassen, daß die Frage nach der Weltanschauung bei jedem Verfasser und jeglichem Werk von einschneidender Bedeutsamkeit, ja durchaus

unentbehrlich ist und als die zentrale Aufgabe schlechthin zu gelten hat." (Wechssler, Weltanschauung und Kunstschaffen, in Marb. Beitr. zur Rom. Phil., Heft IX, S. 3.)

Wechssler ist mit seinem Satz: „Geschichte der Literatur ist vornehmlich die Geschichte eines Kampfes um Weltanschauung", sowie mit seinen Darlegungen in „Kulturproblem des Minnesangs, „Molière als Philosoph" und in der eben erwähnten Schrift, in dieser Hinsicht vorangegangen. Franz Pauli hat in seinem Beitrag „Die philosophischen Grundanschauungen in den Romanen des Abbé Prévost, im besonderen in der Manon Lescant" (Marb. Beitr. zur Rom. Phil., Heft VII) diesen Anregungen Folge geleistet und darin gezeigt, wie des Dichters Lebenswerk so eng mit seiner Weltanschauung zusammenhängt, die keine andere ist als die Pascals und Racines. „Prévosts Lebenswerk ist gleicherweise nicht zu begreifen ohne sein Verhältnis zum Jansenismus, jener machtvollen religiösen Strömung im 17. Jahrhundert, die die gewaltige Reaktion des Katholizismus gegen die Renaissancephilosophie darstellt. Zwar ist die Literaturhistorie nie ausgekommen, ohne einzelne Punkte der Weltanschauung eines Dichters herauszuholen, die dieser besonders markant in seinen Werken formuliert hatte. Das Wesentliche aber und Neue ist, die Weltanschauung in ihrer Gesamtheit, als gesondertes Kapitel, zu behandeln und herauszuarbeiten; denn nur so läßt sich ein kritisches Urteil über die Werke eines Einzelnen oder einer ganzen Epoche abgeben. Wenn Prévosts Weltanschauung nicht systematisch untersucht wird, wenn man die Probleme, die er sich stellte, nicht in seinem Sinne nachfühlt und erforscht, so ist sein Schaffen allen Mißverständnissen und Mißurteilen ausgesetzt." (Pauli, loc. cit., S. 2—3.) Wie sollte man die tiefen Probleme verstehen, die sich Corneille und Racine gestellt haben, wenn nicht ihre Welt-

anschauung durch Untersuchungen dieser Art bekannt geworden wäre, d. h. ihre philosophischen Grundanschauungen über den Kampf im Menschen zwischen passion und raison, worin bei Corneille la raison triumphiert und bei Racine unterliegt. „Alle Literatur ist durchwogt von einem heftigen Kampf um Weltanschauung, sagt Wechssler. Niemand, auch nicht der friedlichste Kopf, sobald er einmal über das Leben sich ausspricht und Stellung nimmt zu den ewigen Lebensfragen, kann sich frei und unberührt halten vom Streit der Mächte und der Gemüter: wider Willen wird er hineingezogen in den Kampf der Parteien um Religion, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, als in einen unentrinnbaren, schicksalreichen Strudel." (Loc. cit., S. 6.)

Wenn ich in vorliegender Arbeit die literarischen Werke Corneilles, Racines und die Zaïre Voltaires nach der Weltanschauung dieser Dichter untersucht habe, so möchte ich damit eine Anregung geben, die Werke der modernen Dichter in diesem Sinne zu durchforschen. Solche Untersuchungen haben für die Literaturgeschichte eine wesentliche Bedeutung. Im 18. und 19. Jahrhundert erleben wir in der französischen Literatur einen beständigen Kampf um eine Reihenfolge der anerkannten Weltanschauungen: Rationalismus, Sensualismus, Naturalismus herrschen und werden wieder verdrängt, bis endlich die jetzige neuromantische Bewegung des Symbolismus sich siegreich behauptet. Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, Emile Zola können nicht verstanden werden, wenn man nicht ihrer Weltanschauung und dem Einfluß der vorherrschenden Ideenrichtung Rechnung trägt. Wichtig sind auch solche Untersuchungen, um leichter die Gründe zu erforschen, warum Dichter wie Victor Hugo, Béranger, Coppée und andere so leicht von einer Anschauung in die andere verfallen, warum z. B. Paul Ver-

laine heute von tiefster und echter Religiosität erfaßt in seinen Gedichten Gott um Gnade anfleht und in zerknirschter Reue am Boden kniet, und morgen in flammender Leidenschaft Lieder eines wahnsinnigen Sensualismus niederschreibt.

Meinem hochverehrten Lehrer,

## Herrn Prof. Dr. E. Wechssler,

zolle ich den größten Dank für alle Liebe und Geduld, mit der er sich meiner angenommen hat. In erster Linie ist es seinen Anregungen und Anleitungen zuzuschreiben, wenn die Arbeit seines Schülers zu einem guten Abschluß geführt wurde. Diesen tiefgefühlten Dank bringe ich an dieser Stelle aus ganzem Herzen zum Ausdruck.

## Lebenslauf.

Am 22. November 1876 als Sohn des Lehrers Alois Schönhärl zum Kirchentumbach, Bezirksamt Eschenbach (Bayern), geboren, (bayer. und preuß. Staatsangeh.), besuchte ich von 1. Mai 1882 bis Herbst 1888 die Volksschulen meines Geburtsortes und von Lobsing, wohin mein Vater versetzt wurde. Ich bestand die Prüfung in die erste Klasse des Humanistischen Gymnasiums (Neues Gymnasium) in Regensburg, an welcher Anstalt ich bis Untersecunda blieb. Dann kam ich nach einem kurzen Aufenthalt in Lille (Frankreich) an das Humanistische Collège Saint-Rombaut in Malines (Belgien), wo ich die Reifeprüfung am 5. August 1896 bestand und für meine Leistungen von der Königl. Belgischen Regierung ein Diplom erhielt. Von 1. Oktober 1896 bis 1. Oktober 1898 studierte ich in Binson (Frankreich) Philosophie und Theologie, von Oktober 1898 bis August 1899 in Maison-Carrée bei Algier Medizin und orientalische Sprachen, von August 1899 bis Juli 1902 in Carthago (bei Tunis) Theologie und Medizin, vom 22. April 1903 bis 2. September 1904 in München, vom 12. November 1904 bis 28. Juni 1905 und vom 18. November 1905 bis 25. Mai 1906 in Marburg Französisch, Englisch und Latein. Am 1. Juli 1906 unterzog ich mich bei der Königlichen Wissenschaftlichen Prüfungskommission in Marburg der Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen und erhielt nach einer zweiten Ergänzungsprüfung am 17. Juli 1908 die Lehrbefähigung

in Französisch für die erste, Englisch und Latein für die zweite Stufe einer höheren Schule. Im Herbst 1909 bestand ich in München den I. Abschnitt der Prüfung für den Unterricht in den neueren Sprachen mit Note II = gut. Seit meinem Abgang von der Universität bin ich als Lehrer der neueren Sprachen an höheren Schulen tätig, und zwar bis Oktober 1907 an der Höheren Handelsschule in Calw (Württemberg), dann in München am Pädagogium von Dr. Ustrich, sowie an dessen Bürgerschule und an der Städtischen Handelsschule. Dem examen rigorosum unterzog ich mich am 29. Januar 1913 in Marburg. Seit dem Rigorosum halte ich mich in München auf.

Meine Lehrer an den deutschen Universitäten waren:
1. An der Königl. Bayer. Ludwigs-Maximilians-Universität München'

Blinkhorn für englische Sprache.
Prof. Dr. Breymann für romanische Philologie.
„ „ Hartmann für die italien. u. span. Sprache.
„ „ v. Heigel für Geschichte.
„ „ Freih. v. Hertling für Philosophie.
„ „ v. Müller für Pädagogik.
„ „ Schick für englische Philologie.
„ „ Simon für französische Sprache.

2. An der Königl. Universität Marburg:
Prof. Dr. Birt für Latein.
„ „ Cohen für Philosophie.
„ Dalrymple für englische Sprache.
„ „ Elster für deutsche Literatur.
„ „ Kalbfleisch für Latein.
„ Scharff für französische Sprache.
„ Thiele für Latein.
„ „ Viëtor für englische Philologie.
„ „ Wechssler für romanische Philologie.